

Die
tragische Ironie

bei

Sophokles

von

Dr. J. H. Schlegel,

Progymnasiumsdirector.

(Beilage zum Programm des Großh. Progymnasiums in Tauberbischofsheim.)

II. Theil

II. Abtheilung.

(Schluss.)



Tauberbischofsheim.
Buchdruckerei von J. Lang.
1872.

Die

tragische Iphigene

von

Sophokles

ausg.

Dr. F. H. Schubert

Lehrer am Gymnasium zu Berlin

—

Verlag des Verlegers Dr. F. H. Schubert in Berlin

—

Heft II

Dr. F. H. Schubert

Verlag

Verlag des Verlegers Dr. F. H. Schubert

in Berlin

1872

Bei der Betrachtung des Mythos eines Volkes drängt sich uns unwillkürlich die Frage auf, mit welchen Eigenschaften begabt erscheinen die Götter in demselben?, und davon schliessen wir auf den Bildungsstand und die Bildungsfähigkeit des Volkes selbst. Und mit Recht, denn von der Bildung eines Volkes ist auch seine Vorstellung vom Wesen der Götter abhängig, zumal bei einem Volke, welches noch keine Offenbarung anderswoher erhalten hat und demgemäss die Idee des Religiösen gleichsam aus sich selbst herauszubilden angewiesen ist, wie es bei den Griechen der Fall war, da ja die aus dem Oriente empfangenen Ueberlieferungen nicht von Belang waren und höchstens als Samenkörner einer künftigen religiösen Bildung angesehen werden können, deren Entwicklung immerhin von der Genialität des Volkes abhängig war. Der Mythos der Griechen nun zeigt uns eine Naturreligion, und zwar zufolge ihrer Bildungsstufe in der Form eines anthropomorphischen Polytheismus, wie schon in einem früheren Abschnitte dieser Untersuchung gezeigt wurde. Fragen wir nun nach den Eigenschaften der Götter bei diesem Anthropomorphismus, so möchte wohl die Antwort der Scholien auf die Frage, wie es komme, dass Ares als Gott nichts von dem Tode seines Sohnes Askalaphus (Hom. Jl. XIII. 521.) gewusst habe, die richtige sein, weil nämlich Homer seine Götter ganz menschlich darstelle, ἀνθρωποειδεῖς, jedoch mit dem Unterschiede, dass sie unsterblich seien (cf. Nägelsb. homer. Theol. I. § 16; nachhomer. Theol. I. 6.). Und so erscheinen die Götter mit denselben Gebrechen behaftet, welche die Menschen haben, und selbst Neid und Schadenfreude sind nicht aus-

geschlossen, wenn auch in den religiösen Anschauungen der Sophokleischen Zeit jene Eigenschaften ganz anders erscheinen, als bei Homer.

Ueber die Natur der Götter hat besonders Nägelsbach in seiner nachhomerischen Theologie p. 1—94 so umfangreiche Zusammenstellungen von darauf bezüglichen Stellen aus den Schriften der Alten und Abhandlungen darüber geliefert, dass füglich auf jene verwiesen werden kann und nur die Abschnitte von der Heiligkeit und Strafgerechtigkeit der Götter als zur Ausführung des vorliegenden speziellen Gedankens nothwendig etwas näher in's Auge zu fassen sind, um dadurch auf die Anschauung der Alten vom Neide der Götter zu kommen und nach Betrachtung des Wesens und der verschiedenen Entwicklungsstufen, welche diese Vorstellung durchgemacht hat, wieder zu der ursprünglichen Aufgabe, zur tragischen Ironie des Sophokles und ihren Quellen, zurückkommen zu können. Zu dieser Betrachtung aber sind wir deswegen genöthigt, weil jene Ironie als Methode der Bestrafung von Seiten der Gottheit nur dann möglich ist, wenn diese nicht mit dem Laster des Neides, das ihnen vielfach zugeschrieben wird, behaftet ist.

Die Forderung der

Heiligkeit und Strafgerechtigkeit

der Götter, ein Postulat des menschlichen Bewusstseins, war jedem gebildeten Griechen schon in der heroischen Zeit klar. Betrachten wir aber die verschiedenen Sagen von den Göttern, wie sie uns Homer über die verschiedenen nichts weniger als göttlichen Eigenschaften derselben erhalten hat, ihre Arglist (Jl. XV. 461.), Antrieb zu Meineid (Jl. IV. 66. ff.), ihre Tücke (Jl. XXIII. 774.), ihren Neid (Jl. VII. 446.) u. a., so finden wir einen gewaltigen

Widerspruch zwischen dem Glauben an die Götter und der Erscheinung derselben, wenn sie handelnd im Epos eingeführt werden. Fest steht, dass der Glaube der Griechen an die Strafgerechtigkeit der Götter schon bei Homer unumstössliche Thatsache ist; aber diese kann nur vorhanden sein, wenn Heiligkeit damit verbunden ist, sonst kann die Strafe willkürlich durch Liebe und Hass geleitete Misshandlung werden, welche dem Begriffe der Götter als solcher selbst nach Anschauung der Griechen widerstreben würde. Es fragt sich daher: Wie lässt sich die Forderung an die göttlichen Eigenschaften mit der Unvollkommenheit der Götter vereinigen?

Wie in einem früheren Abschnitte über die Quelle des Mythos gesagt wurde, gehen aus dem Charakter der griechischen Religion als einer Naturreligion 2 Folgerungen hervor: 1. dass es eine Vielheit von Göttern gibt, und 2. dass das Göttliche als durch die Natur bestimmt auch dem Endlichen gleichartig, ja nur graduell von jener verschieden und über sie erhaben aufgefasst wird. Daraus ergibt sich als nächste Folge, dass der Mensch, um mit der Gottheit in Verbindung zu kommen, sich weder über die ihn umgebende Natur, noch über seine eigene Natürlichkeit zu erheben braucht, dass er sich mit der Gottheit verwandt fühlt, und dass er, da das Natürliche in ihm der Gottheit gegenüber berechtigt erscheint, um dieser zu gefallen keinen Kampf mit seinen Trieben zu bestehen hat, sondern seine religiöse Pflicht vorzugsweise darin besteht, dass er Gott zu Ehren thut, was seiner eigenen Natur angemessen ist. Nun strebt allerdings der Mensch die graduell von ihm verschiedene Gottheit, oder individuell den Gott, zu erfassen und will die Gottheit über den Bereich des Endlichen emporheben, er denkt nach Nägelsbach's treffendem Ausdruck (Homer. Theol. I. § 16.) besser von den Göttern, als diese sind; aber der Mensch ist trotz seines Dranges und seines Bedürfnisses,

die Gottheit geistig zu erfassen, nicht im Stande dieselbe der irdischen Schranken zu entledigen, — seine Vorstellung von ihr bleibt eine irdische, menschliche Vorstellung. Es ist die Vernichtung dieser irdischen Schranken nur ein Postulat des vernünftigen Menschen. Zur Verwirklichung dieses Postulates bringt es der Grieche Homers nicht; denn jede Gottheit, die der Mensch aus sich selbst zu schaffen sucht, trägt den Stempel der Menschlichkeit an sich. Die Götter Griechenlands sind noch sittlich gebunden, wie die Moira sie beengt. Sittlich vollkommener, — wenn auch nie vollkommen, — werden sie erst dann, als der Sinn der Griechen sich von den kosmogonischen und theogonischen Systemen weg und mehr dem ethischen Gebiete zuwandte, in den Zeiten des Archilochos, Terpander, Simonides bis auf Solon, wodurch denn auch eine sittliche Reinigung des Gottesbegriffes wenigstens bei den besseren Geistern eintrat, während das Volk freilich an den alten Mythen bis in die Zeit des Euripides und der Sophisten festhielt, in welcher die Zersetzung des alten Mythos eintrat. Zur vollkommenen geistigen Erfassung der Gottheit brachte es der Grieche, durch natürliche Schranken daran gehindert, nicht; gerade deswegen dürfen wir auch bei der Beurtheilung der griechischen Anschauung, um gerecht zu sein, nicht das Christenthum zum Massstab nehmen. Vor Allem aber ist, um die sich sonst ergebenden Widersprüche zu vermeiden, festzuhalten, dass man von der Art und Weise, wie die Götter gegen einander handeln und ihre Macht den Menschen gegenüber zeigen, absehen und nur beachten muss, wie die Griechen sie auffassten von dem Standpunkte der schon genannten und als Thatsache sich zeigenden Gerechtigkeit, mit welcher folgerichtig der Glaube an ihre Heiligkeit verbunden ist, da ja von dieser Auffassung das sittliche Handeln der Menschen abhängig erscheint.

Von der frühesten Zeit an bis in die Zeiten des Euripides herrscht unter den Griechen ein tiefer religiöser Sinn, demzufolge sie glaubten, dass die Götter vermöge ihrer Natur schlechte Thaten verabscheuen, und dass sie das Recht haben und die Gewalt, die Welt zu regieren und die Uebertretungen ihrer Gesetze und ihres Willens zu bestrafen. In Hom. Od. XIV. 81 spricht Eumaeos vor denen, ,deren Herz nicht die Furcht kennt vor dem Himmlischen, nicht Erbarmung. Alle gewaltsame That ja missfällt den seligen Göttern, Frömmigkeit aber achten sie und rechtliche Thaten der Menschen'. Desswegen ruft der alte Laertes, da sich ihm Odysseus zu erkennen gibt und den Freiermord meldet (Od. XXIV. 351.): ,Vater Zeus, wahrhaftig ihr seid noch, ihr Götter vom Olymp, wenn wirklich die Freier ihren verderblichen Uebermuth gebüsst haben'. Die Botschaft von dem Strafgerichte, das über die übermüthigen Freier gekommen war, empfängt Penelope mit den Worten (Od. XXIII. v. 63): ,Die Freier hat einer der Götter getödet aus Zorn über ihren empörenden Uebermuth und ihr böses Thun'. Das feste Bewusstsein, dass die Götter das Schlechte hassen und böse Thaten bestrafen, leitet den Eumaeos, wenn er (Od. XIV. v. 401.) zu Odysseus sagt: ,So würde ich ja Ruhm und Heil haben bei den Leuten für jetzt und für die Zukunft, wenn ich, nachdem ich dich in mein Haus aufgenommen und dir Gastgeschenke gegeben habe, dich tödten und das liebe Leben dir rauben würde. Mit frohem Herzen würde ich dann zu Zeus dem Kronider beten können'?! Dasselbe Bewusstsein zeigt sich in der Iliade IV. v. 234., wo Agamemnon die Griechen gegen die eidbrüchigen Trojaner aneifert: ,Lasst nicht nach, ihr Argiver, von eurem tapferen Muthe; denn Vater Zeus wird kein Verfechter sein von Lügen, sondern Geier werden die zarten Leiber jener verzehren, welche zuerst die beschworenen Verträge verletzt haben'. Mit demselben

Bewusstsein redet Odysseus zu Polyphem (Od. IX. 269.): ‚Scheue die Götter, Bester, denn wir sind Hilfeflehende; Zeus aber ist der Hort und Helfer der Hilfesuchenden und Fremdlinge‘, und XXII. v. 39. wirft er den Freiern vor, dass sie in seinem Hause Frevel geübt οὔτε θεοὺς δέικαντες, οἱ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι, οὔτε

Nicht weniger als bei Homer zeigt sich diese Anschauung, dass die Götter das Böse hassen, bei Hesiod (ἔργα καὶ ἡμέραι v. 217): ‚Die Götter schauen auf die Menschen, die ohne Scheu vor dem Strafgerichte der Gottheit sich zum Bösen wenden; die Götter sind Wächter des Rechten bei den Menschen und strafen das Unrecht; das allsehende Auge des Zeus wacht über der Menschen Thun. Nur das Rechtthun bringt Segen, der Frevel wird von den Göttern bestraft‘. Bei Aeschylus (Suppl. v. 638) erinnert der hilfesuchende Chor den König: ‚Erwäge Zeus‘ allmächtige Gerechtigkeit‘. Zeus ist der Furchtbarste für die Sterblichen (Suppl. v. 481); desswegen ruft der Chor v. 814: ‚O, acht‘, acht‘ auf die Schützlinge, du Herr der Erde, Allherr Zeus‘. Des Zeus Wille ist unwandelbar, seine Beschlüsse nimmer verletzbar (v. 1055). In Aeschyl. Agam. v. 177 preist der Dichter den im Kampfe mit seinem Vater Kronos siegreichen Zeus und fährt fort: ‚der die Menschen weise sein lehrte, der's vollgültig macht. Eine Schule ist der Schmerz.

Auch im Schlafe umdränget das Gemüth die Erinnerung des Frevels, und mit Grau'n erwacht man zum Verstand.

So verleihet es der Gott, der auf dem hoherhab'nen Stuhle thront‘. Nachdem der Chor die Opferung der Iphigenie erzählt hat, fügt er (v. 253) bei: ‚Die Folgen nicht weiss ich, noch künde sie, doch täuschet Kalchas' Weissagung nimmer; und die Dike wägt den Gezüchtigten zu die spät errungene Einsicht‘. Vor dem Tode des Agamemnon singt der Chor v. 1480: ‚o weh, weh, es kömmt von Zeus, der Alles schafft

und Alles thut. Was führen ohne diesen aus die Menschen? Was dess ist nicht der Götter Wirken? Aber wie Agamemnon für die Opferung der Iphigenie büsst, so müssen auch die Mörder büssen; desswegen sagt der Chor v. 1537: ‚Die Moira schärft die Rache gegen die That, an einem andern Wetzstein‘, und v. 1564: ‚Der Mörder fällt und er wird gerochen. Es bleibet, so lange waltet Zeus der Herr, dass leidet der Thäter‘. Bei Sophokles Oedip. Col. v. 275 fleht Oedipus den Athenischen Chor an, ihm eine sichere Zufluchtstätte zu gewähren: ‚Dum bei den Göttern bitt’ ich euch, o Fremdlinge, wie ihr mich aufgetrieben, so errettet mich; und Götter ehrend hütet euch, den Göttern dann zu weigern eine heil’ge Pflicht, wohl eingedenk, dass nieder auf den Frommen sie im Leben schau’n, und auf die Gottvergessenen schau’n, und dass Entfliehen noch nie dem frevelhaften Mann im Leben ward‘. In Electr. v. 823 ruft der Chor entsetzt über die Frevel der Klytaimnestra aus: ‚Wo ist doch des Zeus Donner, und wo leuchtendes Auges Helios, wenn das sie geruhig ansehend verbergen? Ueberzeugt, dass die Götter Unthaten rächen müssen, wenn ihr Reich bestehen soll, ruft Electra v. 241: ‚Wenn ja der Todte (Agamemnon), der nun Staub und zu nichte ist, traurig liegen soll, aber sie dafür nicht mordbüssende Strafe trifft, hin sänke Scham dann und Frommsein unter den Menschen‘. Dieselbe Zuversicht zeigt Philoktet v. 1035: ‚Fluch treff’ euch! und er trifft euch, die ihr ungerecht an mir gethan habt, denkt ein Gott des Rechtes noch (θεοίτιν ἐν δίκῃς μέλει). Und ja, er denkt noch seiner. Nicht sonst wäret ihr des Wegs geseget nach dem müheladenen Mann wenn nicht ein Stachel Gottes euch nach mir geführt‘. In ähnlicher Weise richtet Neoptolemus v. 601 die Frage an den Händler: ‚Welch’ eine Sehnsucht trieb

sie (Atriden)? oder Göttermacht und Strafe, die der Missethat Abwehrer sind? In Ajax v. 132 lässt Sophokles die Athene selbst erklären: „Die Gutgesinnten (εὐφρονες) lieben die Götter, die Schlechten hassen sie“. Bei Herodot (VIII. 35—40) schützt Apollo selbst seinen Tempel in Delphi und nimmt Strafe an den Persern, die gegen sein Heiligthum heranrücken. Ebenso bestraft Neptun die in seinem Tempel begangenen Frevel (Herod. VIII. 129); die Kymaeer büssen ihre frevelhafte Frage durch einen verhängnissvollen Orakelspruch (I. 158) und Hermotimus rächt sich mit Hilfe der Götter an Panionius (VIII. 106). Mit den aus Asien zurückkehrenden Griechen haben die Perser unter Anrufung der Götter Verträge geschlossen. Nach dem Bruch derselben durch die Perser hat Xenophon das beste Vertrauen, dass die Götter den Griechen, die an den Eiden der Götter festgehalten haben, den Sieg verleihen werden (Xenoph. Anab. III. 1. 22), da ja die Götter die Beschützer der Eide sind, und Herodot, dessen ganze Geschichte sich als eine Darstellung der gerechten Bestrafung des Frevels durch die Götter erweist, erklärt (V. 56) „Jeder Sterbliche, der Unrecht thut, wird büssen“.

Das Bewusstsein von der Heiligkeit der Götter war bei den Griechen so stark, dass Isokrates in seiner gegen den Sophisten Polykrates gerichteten Rede über Busiris (ed. Hieron. Wolf 1582 p. 542) gegen diejenigen Mythen sich erhebt, welche unsittliche Züge aus dem Leben der Götter enthalten: „Dir lag nichts an der Wahrheit; dagegen folgtest du den Lästerungen der Dichter, welche die Söhne der Götter so darstellen, wie wenn sie Schrecklicheres gethan und gelitten hätten, als die ruchlosesten Menschen, und von den Göttern selbst solche Erzählungen gemacht haben, wie selbst gegen die eigenen Feinde zu thun nicht leicht Jemand wagen würde. Nicht nur Diebstähle und Ehe-

brüche und Lohndienste bei den Menschen machten sie ihnen zum Vorwurf, sondern auch Aufzehren ihrer Kinder, Entmannung ihrer Väter und Beilager mit ihren Müttern und viele andere Frevel erdichteten sie über dieselben. Wenn wir nun vernünftig sind, so werden wir die Reden solcher nicht nachahmen und nicht über Schmähreden gegen einander Gesetze geben, Frechheit aber im Reden gegen die Götter gering achten, sondern wir werden uns hüten davor und werden glauben, dass die, welche solche Dinge sagen und die, welche ihnen glauben, gleich fehlerhaft handeln'. Aehnlich drückt sich Isokrates in der Rede an Demonicus cap. 6 aus: 'Wenn ich als ein Sterblicher eine Vermuthung über die Gesinnung der Götter aufstellen soll, so glaube ich, dass sie an ihren nächsten Verwandten am Deutlichsten geoffenbart haben, wie sie gegen Schlechte und Gute gesinnt sind. Zeus nämlich, der Vater des Herakles und des Tantalus, wie die Mythen sagen und Alle glauben, hat jenen wegen seiner Tugend unsterblich gemacht, diesen wegen seiner Schlechtigkeit mit den grössten Strafen belegt'. Ebenso gibt Plato (Republ. p. 377. D) deutlich sein Missfallen über unsittliche Mythen zu erkennen, obgleich er die allegorische Bedeutung (Rep. II. 378 D ἐν ὑπονόαις πεποιημέναις) derselben kennen musste, indem er sagt, dass wenn einer in der Rede über die Götter und Heroen ähnlich einem schlechten Maler Darstellungen machen würde, er im höchsten Grade tadelnswerth wäre. Zu solchen Darstellern gehöre besonders Hesiod mit seinen Erzählungen von des Saturnus' Thun und Leiden; selbst wenn solche Erzählungen wahr wären, müssten sie verschwiegen werden. Die Gottheit sei gut und müsse auch so dargestellt werden (p. 379 B); desswegen sei sie auch nur die Ursache des Guten, nicht des Schlechten, und sie allein sei die Ursache des Guten, für das Schlechte aber müsse man eine andere Ursache suchen, nur nicht die

Gottheit. Wie hier von Plato die Heiligkeit der Götter vertheidigt wird, so in Theaetet. I. p. 176: „die Gottheit ist keineswegs ungerecht, sondern sie hat den höchsten Grad von Gerechtigkeit (ὡς οἰόντε δίκαιότατος)“. In gleicher Weise äussert sich Pindar (Olymp. IX. 35) ganz bestimmt, dass von den Göttern nur Gutes dürfe gesagt werden: „Solcherlei Reden, Mund, wirf mir weg!

denn Gott zu lästern ist hässlicher Vorwitz und das Grossprahlen über Zeit und Gebühr spielt in die Weisen der Raserei. Nicht schwatze du solches jetzt!

Lass fern jeglichen Krieg und alle Fehde von Unsterblichen sein“. Damit stimmt seine Ansicht über die alten Mythen überein (Olymp. I. 28): „und Charis, die dem Menschen stets alles Süsse bereitet, sie, die Verschönerungsreizleihende, dichtet Unglaubliches selbst auch öfters um zum Glaublichen; aber kommende Tage sind der Zeugen weiseste, und nur Würdiges von den Göttern reden darf der Sterbliche“.

Ihrer eigenen Wesenheit nach müssen die Götter das Schlechte und Frevelhafte hassen und demselben auch innerlich abgeneigt sein (θεοὶ ὕβριν ἐτύμως τυγούμενοι Aechyl. Suppl. v. 80); sie sind demselben feind (νεμεσῶσι Theogn. v. 659) und wehren schlechte Thaten ab (Soph. Philoct. v. 601); desswegen können sie auch nicht lügen (Plat. Rep. II. p. 382. E; Soph: Philoct. 991) und ihre Aussprüche müssen wahr sein. Wer die Götter befragt, ob er Schlechtes thun dürfe, wird von ihnen bestraft, denn die Götter zu versuchen ist Frevel (τὸ πειρηθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι ἱκὸν δύνανθαι Herod: VI. 86). Daraus geht die Wahrhaftigkeit der Orakel als ein Glaubenssatz der Griechen hervor, wie ganz besonders Sophokles in seinem Oedip. R. v. 861—910 zeigt; daraus die Heiligkeit der Götter, und da sie die Leiter und Regierer der Welt sind und ihrem Wesen nach das geschehene Böse als ihren Gesetzen widersprechend nicht bestehen

lassen dürfen, so müssen sie, um die sittliche Weltordnung zu retten, Strafe eintreten lassen¹⁾. Und wie die Götter als Rächer der bösen That erscheinen, so wissen sie andererseits den nicht durch eigene Schuld in Frevel und Unglück Gerathenen wieder zu erheben; desswegen sagt Ismene (Oedip. Col. v. 394) zu ihrem Vater: ‚Denn jetzt erheben dich die Götter, während sie dich früher gestürzt haben‘; und dass hier der Grieche von den Göttern Gerechtigkeit beanspruchte, zeigte Oedip. Col. v. 1567, wo der Chor wünscht, dass nach so vielen Leiden und Jammer mit Gerechtigkeit die Gottheit den Oedipus erheben solle (δαίμων δίκαιος αὔξει).

Daraus geht hervor, dass die Strafgerechtigkeit der Götter allgemein anerkannt, ja dass sie eine Forderung des Hellenischen Geistes war, wenn nicht der Mensch an der sittlichen Weltordnung irre werden soll, und dieses so sehr, dass bei Oedip. R. v. 895 der Chor staunend über Jokaste's frevelndes Zweifeln an der Wahrheit der Orakelsprüche ausruft: ‚Wenn ja solch ein Wandel Ruhm und Ehre schafft, was feir' ich Chortänze?‘ und am Schlusse desselben Gesanges klagt, dass, wenn keine Ahndung des Frevels statthabe, die Ehre der Götter dahin schwinde. Ebenso beweis't Plato περὶ νόμων X. 705, dass die Götter gegen Alles, was wider das Rechte ist, unerbittlich seien. Und ist dieses der Fall, so folgt auch dem Frevler die Strafe auf dem Fusse. In Soph. Antig. v. 1103 sucht der Chor den Kreon von der Bestrafung der Antigone abzubringen und zugleich zur Bestattung des Polynikes zu veranlassen, und da dieser, schon durch den

¹⁾ Theogn. v. 145 ed. Brunck. Οὐδεὶς πω ζεῖνον, Πολυπαῖδε, ἔξαπατήσας οὐδ' ἱκέτην θνητῶν ἀθανάτους ἔλαθεν. und v. 205 ed. Buchh. ἁμαρτωλαὶ γὰρ ἐν ἀνθρώποισιν ἔπονται θνητοῖς, Κύρνε, θεοὶ δ' οὐκ ἐθέλουσι φέρειν. Sophokl. Trach. v. 280. ὕβριν γὰρ οὐ στεργούσιν οὐδὲ δαίμονες.

Spruch des Teiresias in Verwirrung gebracht, fragt, was er thun solle, erwiedert er: „möglichst schnell die Jungfrau (Antigone) aus ihrem Grabverliess befreien und den Todten (Polynikes) bestatten lassen; — denn die schnellen Strafbringerinnen der Götter schneiden rasch den Fehlerden den Rückweg ab“. Und in der That kömmt bei aller Eile Kreon zu spät, da Antigone und Haimon sich schon entleibt haben, und nun Kreon, da auch seine Frau den Tod wählt, rasch und furchtbar bestraft wird. Nicht weniger rasch ereilt die Deianira die Strafe ihrer Unbesonnenheit. Oft aber lässt die göttliche Strafgerechtigkeit auch auf sich warten, wie schon aus Homer. Jl. IV. v. 160 (εἵπερ γάρ τε καὶ αὐτίκ' Ὀλύμπιος οὐκ ἐτέλεσεν, ἔκ τε καὶ ὁψὲ τελεί· οὖν τε μεγάλῳ ἀπέτισαν cὺν cφῆcιν κεφαλῆcιν, γυναιξί τε καὶ τεκέεccin) ersichtlich; aber sicher tritt sie einmal ein. Dass die Strafen oft nach den Begriffen der Menschen zu langsam erfolgen, ist die Ursache, dass Solon einer ganz pessimistischen Weltanschauung sich zuwendet, indem er frag. 3. 12. 73 klagt, dass durch Ungerechtigkeit das Volk die Stadt zu Grunde richte, welcher es am Schutze der Götter nicht fehlen würde. Doch glaubt er an die endlich eintretende Strafe des Zeus¹⁾. Bei Sophokles nun zeigt sich die feste Ueberzeugung, dass die Bestrafung jedes Frevels eintritt, wenn auch oft spät, wie bei Klytaimnestra und Aegisthus, und wie bei Oedipus, der nach unwissend begangener Blutschuld und Blutschande lange Jahre regiert, bis durch die Pest die Götter selbst die Enthüllung seiner Frevel herbeiführen. In Oedip. Col. sagt Oedipus zu Theseus v. 1566: „Und wohl ja seh'n die Götter, doch erst spät

¹⁾ Larm. V. v. 25. Τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίcιc, οὐδ' ἐφ' ἐκάcτῳ ὥcπερ θνητὸc ἀνὴρ γίγνεται ὀξύχολοc: αἰὲ δ' οὐτι λέληθεν διαμπερέc, ὅcτιc ἀλιτρὸν θυμὸν ἔχει. πάντῳc δ' ἐc τέλος ἐξεφάνη.

an, wer von dem Heil'gen sich hinweg zur Thorheit kehrt. Dies wolle, Theseus, nimmer hier erfüllet seh'n'.

Es ist somit ohne allen Zweifel, dass die Götter nach der Anschauung der Griechen nicht nur Heiligkeit und Strafgerechtigkeit hatten, sondern die letztere auch, und zwar nach Massgabe der ersteren, nach der sie das Böse hassen müssen, anwendeten. Der Strafe aber gegenüber als *causa movens* steht

Die Schuld,

d. h. die Verletzung der sittlichen Ordnung. Diese selbst aber beruht auf den Gesetzen, welche mit dem Glauben an die Gottheit in die Menschenbrust gelegt sind und als deren Urheber die Gottheit selbst erscheint, wesswegen sie *δίκαια Διόθεν κράτη* (Euripid. Suppl. 438), *ἄρχαιοι νόμοι*, über welche Zeus selbst und als Beisitzerin Dike gebietet (Sophokl. Oedip. Col. 1382. Antig. 452, 853), *νόμοι ὑψίποδες* (Oedip. R. 860), genannt werden. Sie sind desswegen ewig und ‚ein Gott lebt in ihnen nie alternd‘. Von ihnen sagt Antigone v. 456: ‚Denn jetzt und gestern leben nicht, nein ewig sie in Kraft, und Niemand hat gesehen, von wann' sie sind. Um diese wollt' ich nicht dereinst, in keiner Furcht vor Menschendünken, Strafe von den Göttern dann empfah'n'. Sie sind es, welche die Gerechtigkeit unter den Menschen und die Frömmigkeit gegen die Götter zum Zwecke haben und ein Ueberschreiten über die durch sie gesetzten Schranken nicht zulassen (Herod. II. 120 VIII. 20). Die Gesandten der Perser waren von den Spartanern getödtet worden; weil dadurch die allen Menschen gemeinsamen Rechte (*τὰ πάντων ἀνθρώπων νόμιμα*) verletzt worden waren, so erfolgte eine harte und von der Gottheit selbst verhängte Strafe (Herod. VII. 133). Paris hat durch den

Raub der Helena ein ἔργον ἀνociώτατον begangen und verursacht dadurch den Untergang Troja's, denn Zeus, der Rächer des verletzten Gastrechtes nimmt Strafe zum Zeichen, dass für grosse Verbrechen grosse Strafen bestimmt sind (Herod. II. 120).

Den Griechen erscheint jedes Uebertreten dieser Gesetze als ein Verbrechen, als eine Schuld, die gesühnt werden muss. Desswegen nimmt Telemach, da bei dem endlosen Frevel der Freier sich ihm keine Hilfe zeigt, die Zuflucht zu den Göttern, von denen, wie er fest überzeugt ist, Vergeltung kommen muss (Od. I. 378), und diese tritt auch ein. Der Cyclope hat an Odysseus und seinen Gefährten Frevel ausgeübt, und so trifft ihn die Strafe, die Odysseus selbst als von den Göttern kommend ansieht (Od. IX. 477). Die Gefährten des Odysseus haben Frevel geübt, indem sie die Kinder des Sonnengottes aufzehrten; dafür erfolgt ihr Uebergang (Od. XII. 477). Die Trojer sind den Griechen gegenüber meineidig, und desswegen erfolgt ihre Bestrafung, wie Agamemnon bestimmt voraussagt (Jl. IV. 270). Kleomenes findet ein schreckliches Ende als Busse für seinen Frevel (Herod. V. 72. VI. 81), und ähnlich ergeht es dem Miltiades (VI. 135).

Zwar ist zu fehlen allen Menschen eigen (Sophokl. Antig. v. 1023), denn um die Herzen der Menschen schweben zahllos die Verirrungen (Pind. Olymp. VII. 24 und 30) und der Aufruhr der Seele treibt sogar Weise auf Irrwege; aber darin liegt noch keine Schuld, für die er nach antiken Begriffen verantwortlich wäre. Erst wenn das Verhältniss des Menschen zu den Göttern und ihrer Ordnung durch eine über das was sein soll, hinausgehende That gestört ist, entsteht die Schuld, deren Bewusstsein freilich der Mensch in ihrer ganzen Schwere erst dann empfindet, wenn er dieselbe auf sich geladen hat. Zu einem Systeme der Pflichten sind die Griechen allerdings

bis auf Sokrates nicht durchgedrungen, aber was erlaubt, was verboten ist, zu erkennen war ihnen möglich. Denn ihren Willen hatten die Götter in der vorhomerischen Zeit durch unmittelbare Kundgebungen geoffenbaret, wie manche Stellen in der Odyss. z. B. XIII. 227 und in der Il. z. B. I. 198 etc. dathun, später durch Orakel, Zeichen, Träume, Wahrsagungen, abgesehen von dem, was die Gottheit in jedes Menschenbrust zur Erkennung und Ausführung dessen, was recht ist, gelegt hat, sowie von dem, was als Norm und Gesetz durch das Leben und den Umgang der Menschen mit einander sich gebildet hatte, den Sitten und Gebräuchen. Auf diese Gesetze und Normen des Lebens gestützt sagt Antigone v. 450 der unberechtigten Forderung des Kreon ihre persönlichen Pflichten gegen den getödteten Bruder entgegend: ‚es war ja Zeus nicht, der es mir verkündete, und in der unteren Götter Haus auch Dike nicht, die unter Menschen dies Gesetz bestätigten‘. Den Neoptolemus treibt der Adel seiner Gesinnung (γενναίότης), da er durch List dem Philoktet den Bogen weggenommen hatte, zu demselben zurückzukehren (Philokt. v. 1220 seqq.), um trotz der Drohungen des Odysseus denselben ihm zurückzugeben (ἀπάταισιν αἰσχροῖς ἄνδρα καὶ δόλοισι ἐλὼν, παρ’ οὐπερ ἔλαβον τάδε τὰ τόξα, αὖθις πάλιν — ; αἰσχροῦς γὰρ αὐτὰ κ’οὐ δίκη λαβὼν ἔχω). Wir haben aber hier nur einen Fehlgriff des Neoptolemus, den sich der Heldenjüngling bei dem Widerstreite verschiedener Interessen zu Schulden kommen liess, und da seine bessere Ueberzeugung siegt, vermag ihn selbst Odysseus weder mit Trugschlüssen noch mit Drohungen von der Zurückgabe des widerrechtlich erworbenen Gutes abzubringen.

Wer nach dem Fehlritte diesen gutzumachen weiss, der ist nicht unberathen (Soph. Antig. v. 1025) und nicht unselig. Der rücksichtslose Stolz erst und die willkürliche Anmassung (αὐθαρία) ziehen sich den Vorwurf der

Verblendung zu und erkennen nicht die Süßigkeit, die darin liegt, dass man auf Gutes rathende Freunde hört. Der ist der Beste, welcher Alles selbst überlegt, edel aber auch der, welcher auf den gutredenden Freund hört (Hesiod. ἔργα καὶ ἡμέραι v. 269), und so sagt bei Herod. VII. 16 Artabanus zu Xerxes: „Gleiches Gewicht hat bei mir wohl zu denken und einem Freunde, der das Beste räth, gehorchen zu wollen“. Der Stolz und die Anmassung nun, die das eigene Ich über Alles setzt, erzeugt jene förmliche Verstocktheit des Sinnes, aus welcher die tragische Schuld hervorgeht. Hat sie diese erzeugt, so muss der Thäter büssen, und wenn es nicht bei diesem eintritt, so geht die Schuld auf diejenigen über, welche durch die Bande des Blutes mit ihm verbunden sind, auf seine Kinder, sein ganzes Geschlecht, wie Aeschylus in den Eumenid. v. 934 sagt: „Die Frevel seiner Ahnen treiben ihn diesen (den rächenden Erinyen) zu“. Aehnlich schreibt Herodot, welcher nach I. 34 überhaupt das Unglück als Strafe für begangene Frevel anzusehen geneigt ist, I. 91 das Loos des Croesus der Frevelthat seines Urahnen Gyges zu, und ebenso wird der gewaltsame Tod der Söhne der Spartaner Sperthias und Bulis (430 vor Chr.) als Strafe für die 50 Jahre früher begangene Verletzung des Völkerrechtes an den persischen Gesandten angesehen (Herod. VII. 137). Diese Sühne scheint dem Theogn. (v. 731 ed. Berge) ungerecht; deswegen klagt er, die Söhne müssten für die Frevel der Väter büssen, während die Frevler selbst unbestraft blieben, und bittet zu Zeus: μηδέ τ' ὀπίσσω πατρὸς ἀτασθαλίας παῖδιν γένοιντο κακόν (v. 705).

Auf diese Weise entsteht der Geschlechtsfluch, welcher den Oedipus, den Orestes fesselt, hervorgegangen aus der Strafgerechtigkeit der Götter, die jeden Frevel der Menschen ihrer Heiligkeit gemäss büssen lassen und die sittliche Ordnung wieder herstellen müssen.

Die Schuld tritt ein durch Verletzung der göttlichen Satzungen, und diese entspringt aus

Dem Frevelmuth.

Der ὕβρις, welche die Menschen zu bösen Thaten (ἔργα κακά) verleitet und durch diese die Strafgerechtigkeit der Götter herausfordert. Dieselbe zeigt sich besonders als Ueberhebung des Menschen über die Schranken, welche ihm von der Gottheit gesetzt sind, ja sogar als offener Trotz gegen dieselbe, wie z. B. Hom. Od. IV. 504 Ajax, der Lokrer, ausruft, auch gegen den Willen der Götter (ἀέκητι θεῶν) werde er dem gewaltigen Meereschlunde entrinnen. Eine solche Ueberhebung war nach Herodot I. 34. der Glaube des Croesus, er sei der Glücklichste, ein Attribut, das nur den Göttern zukömmt: μετὰ δὲ Κόλωνα οἰχόμενον ἔλαβε ἐκ θεῶν νέμεσις μεγάλη Κροΐσον, ὡς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμιζε εἰναι ἀνθρώπων ἀπάντων ὀλβιώτατον. Nicht weniger erkennt Herodot in dem Ende der Pheretime (IV. 205), im Schicksale des Apries (II. 169), welcher selbst gegen die Gottheit seine Herrschaft behaupten zu können meint, in dem des Kambyses (III. 64), welcher sich an der Gottheit der Aegypter vergriffen und zahllose Frevel ausgeübt hatte (III. 29.), in dem Unfalle des Perserheeres am Parnass (VIII. 67), in dem beim Uebergang über den Sumpf von Pallene vorgekommenen Unglücke (VIII. 129) das Walten der strafenden Nemesis. Von Sophokles wird die ὕβρις für die Ursache des Frevels und damit des Verderbens der Menschen angesehen; desswegen ruft bei Oedip. R. v. 873 der Chor aus: „Der Uebermuth (ὕβρις) pflanzt Tyrannen.

Uebermuth, wenn trunken von hochmüthigem Wahn, unzeitig heillos sich unterwindend, endlich er den Gipfel erklimmt, er stürzt vom schroffen

Abhang rettungslos ins Verderben (ἀνάγκη) mit wankendem Fusse nieder'. Ajax verfällt in ὕβρις, da er auf die Rede seines Vaters v. 764: τέκνον, δορὶ βούλου κρατεῖν μὲν, cὺν θεῶ δ' ἄει κρατεῖν mit thörichter Prahlerei erwiedert: ,Mit Göttern, Vater, mag vereint ein Nicht'ger auch sich wohl den Sieg erwerben; ich getraue mir, auch ohne jene diesen Ruhm heranzuzieh'n', und ebenso auf die Mahnung der Athene, die mörderische Hand gegen die Feinde zu wenden, voll stolzen Selbstgefühles das frevelhafte Wort (δεινὸν τ' ἄρ' ῥητόν τ' ἔπος) ausstieß: ,Gebieterin, zu den andern aus dem Heere tritt hinan, bei uns hier reisset nie die Schlacht entzwei'. Dasselbe ist der Fall, da Ajax die Führer des Griechenheeres überfallen will, um Rache an ihnen zu nehmen, wobei er nur durch die Einwirkung der Athene, welche seine Sinne verwirrt und seine Wuth auf die Heerden lenkt, gehindert wird (v. 1061: τὴν τοῦδ' ὕβριν πρὸς μῆλα καὶ ποίμνας περσεῖν). Eine solche ὕβρις zeigen ferner die Worte des Menelaos (Aj. v. 1088), mit denen er dem Teukros die Leiche des durch Selbstmord gefallenen Bruders zu beerdigen verbietet, und ebenso Agamemnons Rede gegen Teukros (v. 1228 seqq.). Ueberhaupt gilt als ein Hauptfrevel gegen die Götter die Nichtbeerdigung der Todten, wovon Teiresias (Antig. v. 1070) den Kreon vergeblich und Odysseus mit mehr Glück den Agamemnon (Ag. v. 1321) zu belehren sucht. Kreon verletzt (Oedip. Col. v. 885, 914) die attische Landesfreiheit, indem er die Töchter des Oedipus gewaltsam wegführen will. Derselbe beansprucht (Antig. v. 738) die unbedingteste Willkürherrschaft über Theben, wobei er jedoch mit der schärfsten Ironie durch seinen Sohn Haimon zurückgewiesen wird, der besser als sein Vater einsieht, dass der Herrscher, wenn er nur seine launenhafte Eigenwilligkeit walten lässt und nicht das Wohl des Staates und das Recht über Alles setzt, sich selbst der Herrschergewalt begibt. Alles

dieses sind Folgen der ὑβρίς. Als eine solche werden selbst die Reden der Antigone und ihre edle That vom Chore (v. 853—56 und 873: κράτος δ' ὅτῳ κράτος μέλλει, παραπατὸν οὐδαμῇ πέλει· cè δ' αὐτόγνωτος ὤλες ὀργή), weil aus eigenmächtigem Sinn hervorgegangen, erklärt, und ebenso von Kreon (v. 480: αὕτη δ' ὑβρίζειν μὲν τότ' ἐπίστατο, νόμους ὑπερβαίνουσα τοὺς προκειμένους), da sie das Gebot des Herrschers übertreten hat und sich damit noch brüstet. Als solche erscheint ferner der Selbstmord der Deianira (Trach. v. 890), als etwas den göttlichen Gesetzen Widerstrebendes, ebenso die Behandlung des Herakles durch Eurytus, dessen Bestrafung Zeus geduldet hätte, wenn Herakles nicht den Iphitus hinterlisterweise ermordet hätte (v. 280). In Philoct. v. 394 wird die Vertheilung der Waffen des Achilles gegenüber dem Sohne desselben, und als höchster Grad der ὑβρίς bei Electra v. 241 dieses bezeichnet, dass Klytaimnestra dem Mörder des Agamemnon ohne Scheu vor den Erinyen beiwohnt. Die verstellte Trauer der Klytaimnestra über den gemeldeten Tod ihres Sohnes (v. 710) erscheint der Electra als eben solche, wofür sie die Nemesis des Todten anruft. Aegisthus wähnt sich, als ihm der Tod des Orestes gemeldet ist, sicher vor diesem und kennt jetzt für seinen Uebermuth, der bisher durch die Furcht vor jenem zurückgehalten war, keine Schranken mehr (Elect. v. 1458); derselbe vertheidigt mit frevelhaftem Sinne die Ermordung des Agamemnon (Aeschyl. Ag. v. 1576 seqq.), was der Chor für eine ὑβρίς erklärt. In der Behandlung des Dionysos durch Pentheus (Euripid. Bach. v. 160—165, 571), in der Verhehlichung des Jason mit Glauke, der Tochter des Königs Kreon von Korinth (Euripid. Med. 259, 429) und ebenso in dem Morde seiner Kinder durch Medea haben wir die Folgen der ὑβρίς, die nach ihrer Schwere auch eine geziemende Strafe zufolge der Strafgerechtigkeit der Götter herbeiführen (cf. Aeschyl. Ag. v. 1615: οὐ φημ' ἀλύζειν

έν δίκη τὸ cὸν κάρα δημορριφεῖς, κάφ' ἴσθι, λευσίμους ἀράς).

Dieser ὕβρις gegenüber steht die Schuld, wie wir sie in Oedip. R. und ebenso in der Deianira (Trach. v. 1125, 1138) dargestellt sehen, hervorgegangen aus Mangel an Einsicht; denn hier ist dieselbe eine unabsichtliche, eine unfreiwillige, eine unbewusste, in den Trachinerinnen sogar eine aus den edelsten und berechtigtesten Motiven hervorgegangene. Oedipus hat, wie er selbst vielfach (Oedip. Col. v. 997. θεῶν ἄγόντων; 521: ἔνεγκον κακότητα, ὦ ξένοι, ἔνεγκον, ἄκων μὲν, θεὸς ἴστω· τούτων δ' αὐθαίρετον οὐδέν; v. 516: πέπονθ' ἔργ' ἀναιδῇ; v. 595: πέπονδα κακά) und ausdrücklich sagt, den entsetzlichsten Frevel ohne eigenes Verschulden begangen, bloss in Folge der eigenthümlichen Verkettung von Verhältnissen, die ihn eine Zeit lang als den glücklichsten Mann zeigten (v. 1283) und dann in eine Lage brachten, worin nur στεναγμός, ἄτη, θάνατος und αἰσχύνη sein Antheil war. Von den Thebanern wird er als der beste Herrscher gepriesen, er selbst wendet seine ganze Thatkraft an, um die Stadt von dem vorhandenen Uebel zu befreien, und wenn auch dem Teiresias, dem Kreon gegenüber seine Aufregung auf den höchsten Grad sich steigert, so ist doch darin noch keine ὕβρις zu finden, zumal er hier als Helfer des Gottes und des Laios dasteht, sein Land von der Pest befreien will und dieses mit der ihm eigenthümlichen Energie thut; und ebenso wenig enthält der schreckliche Fluch, den er (Oedip. Col. 1384) als Lohn über seine Söhne herabrufft eine ὕβρις... Oedipus hat ohne sein Wissen die furchtbarste Schuld auf sich geladen; die Auffindung dieser Schuld, bei welcher er auf den Thäter die grässlichsten Flüche herabgerufen hat, bringt ihn zum Bewusstsein dessen, was er, wiewohl unwissend, gethan, die Erkenntniss des Kontrastes zwischen seiner Stellung und seiner That, der Abstand von Schein

und Wahrheit, dazu das entsetzliche blutschänderische Verhältniss zu seinem Weibe, endlich der Fluch, den er über sich selbst herabgerufen hat und dessen Erfüllung er gewiss weiss, — dieses Alles stürmt auf ihn ein, und so nimmt er für den unbewusst vollführten Frevel selbst Strafe an sich, indem er sich beide Augen ausschlägt (Oed. R. v. 1267 seqq.).

Wie ganz anders erscheint Jokaste, ἥς κρατηθεῖς ἀβουλίας (Aeschyl. Sept. ad Theb. 742—56) Laios den Sohn erzeugt. Mit Verläugnung aller mütterlichen Gefühle übergibt sie ihr eigenes Kind dem Tode, wie sie selbst mit der grössten Kaltblütigkeit dem Oedipus (Oed. R. v. 717) erzählt, und nachdem Laios getödtet ist, vernachlässigt sie so sehr die Pflichten gegen den todten Gemahl, dass sie, ohne vorher über den Mörder desselben Nachforschungen anzustellen, sofort den jungen Königssohn aus Korinth heirathet. Da Oedipus sich in der furchtbarsten Aufregung befindet, sucht sie ihr eigenes Gewissen zu täuschen und auch jenen sicher zu machen; sie greift sogar zum Aergerniss für den Chor, dem ihr gewissenloses, gottvergessenes Treiben alle Achtung vor ihr benimmt, die Orakelsprüche an, um sie als unwahr und trügerisch hinzustellen, so dass der Chor v. 895 erbittert ausruft: „Wenn ja solch ein Wandel Ruhm und Ehre schafft,

was feir' ich Chortanz? Zu der Erde heil'ger
Mitte wall' ich nicht verehrend mehr, nicht hin
zu dem Tempel Aba's, nimmer nach Olympia,
wenn Hände gezeigt sich dieses nicht allen Menschen
fügen wird. Verklungen schon machen sie des Laios
alten Orakelspruch zu nichte; nirgends glänzt Apollo
in seinem Ruhm; Das Göttliche sinket'.

Wie hier zeigt sich die Schuld bei Klytaimnestra, bei Aigisthos und Ajax, wo die ὕβρις fessellos waltet. Aber bei Oedipus ist trotz der Forderungen der neueren Aesthetik an die Tragödie keine eigentlich tragische Schuld

zu finden; denn die unbewusst und willenlos begangene That, die jenseits der Handlung des Drama's liegt, ist nicht aus der ὕβρις hervorgegangen, sondern ein Werk der Umstände, die von den Göttern herbeigeführt wurden, damit nach ihrer Gerechtigkeit der alte Frevel des Laios und der später durch die Aussetzung des Kindes eingetretene gebüsst werde. Die That war unfreiwillig; dennoch, da Oedipus sie kennen lernt, zerrüttet sie seinen Geist, — aber nur damit er durch die Gnade (αἰδώς) der Götter zu der inneren Einkehr komme, zu der inneren Reinigung, der endlichen Aussöhnung mit sich selbst, wie er in dem so viele Jahre nach dem Oedip. R., erst in des Dichters Greisenalter gedichteten und erst 4 Jahre nach seinem Tode (cf. Didaskalien; Valer. Max. 8. 7. 12: Sophocles sub ipsius transitum ad mortem Oedipum Coloneum scripsit, qua sola fabula omnium ejusdem studii poetarum praeripere gloriam potuit) aufgeführten Oedip. Col. sich zeigt, wo wir diese innere Reinigung ähnlich vollzogen sehen, wie in des mittelalterlichen Dichters Hartmann von der Aue ‚Gregor auf dem Steine‘, in welchem ein ähnlicher Stoff behandelt ist. Wir haben also hier keine ὕβρις, die seine Bestrafung durch die Götter begründet; der unselige Zusammenhang der Verhältnisse, durch welche er zu einer so schrecklichen That gebracht wurde, ist für ihn eine ἄτη, ein Unglück, denn dieses bezeichnet ἄτη bei den Tragikern fast durchgehends (cf. Aeschyl. Choeph 834 ἐνδοθεν ποινίαν ἄταν τιθεῖς [Ορέκτης]; Dronke l. l. p. 77; Lübker l. l. p. 66) im Gegensatze zu Homer, z. B. Jl. IX. 504, XIX. 88, 99, 126, XVI. 803; Od. XV. 233, XII. 372; IV. 261, wo sie, die Tochter des Zeus, als die Göttin der Bethörung erscheint, welche die Menschen zu unbesonnenen Handlungen verleitet und dadurch Unheil bringt.

Die Quelle also der ὕβρις und somit auch der bewussten Uebertretung der göttlichen Satzungen ist zu

suchen nicht sowohl in dem Mangel an Einsicht, welcher freilich Unfälle aller Art herbeiführen kann, aber für die der Mensch, weil er eine Uebertretung nicht gewollt hat, keine moralische Verpflichtung hat, sondern vielmehr in dem Willen des Menschen. Dieser ist im Subjekte begründet. Bei Antigone (v. 473) erscheint als Ursache der vom Chore vorgeworfenen ὕβρις der Sinn, der gegen das, was Gesetz ist, sich frech erhebt (τὰ κλήρ' ἄγαν φρονήματα), der Trotz des menschlichen Willens, entsprungen aus einer herben Gemüthsart (Antig. v. 1089), wie sie bei Kreon, bei Ajax und nach dem Urtheile des Chors selbst bei Antigone erscheint (v. 875). Der innerste Grund dazu ist in einem berechtigten Principe zu suchen, in der Selbstliebe, aus welcher ja gar leicht der Egoismus mit seiner verderblichen Seite ebenso gut hervorgeht, wie die Liebe zu den Eltern, der Familie, ja dem Volke und dem Stamme, über welche hinauszukommen zu einer höheren, reineren Menschenliebe, die die Schranken der Nationalität zu überschreiten vermöchte, den Griechen nicht möglich war. Aus jenem Egoismus entspringt die Habsucht, der Neid, die Herrschsucht, Leidenschaften, welche den Sinn der Menschen verhärten und zu Freveln führen, indem die Satzungen der Götter gestört und wohl auch ihre Macht selbst angegriffen wird, wie es bei Niobe (Antig. v. 822 seqq.), bei dem Thracier Lycurgus (Antig. 955), wie es bei Ajax sich zeigt. Dazu kommen noch, wie der Dichter in einem herrlichen Chorgesange preist, die wundervollen Eigenschaften des Menschen, durch die er allen Leiden und Mühsalen mit Ausnahme des alleinigen Todes entgegenzutreten vermag, aber auch mit klugen Erfindungen so wohl über Verhoffen begabt neigt bald er zum Guten, bald zum Bösen. Getreu des Heimlands Gesetz, der Götter schwurheil'gem Recht, gross im Staate; im Staate nichts, wer Wagemuth in Ungebühr heimisch macht' und von der

ἀφροσύνη gefesselt, die Gesetze übertritt, wie der Chor von der Antigone (v. 582) sagt. Von diesem Wagemuth getrieben verfallen in ὕβρις die Söhne des Oedipus, welche die Pietät gegen den Vater missachtend (Oedip. Col. v. 447) der eigenen Herrschaft wegen diesen aus dem Lande verstossen lassen; ebenso Klytaimnestra, die zum Ehebruch sogar den Mord des Gemahls fügt und ohne Achtung vor der φάτις unter dem Volke sich mit dem Buhlen vermählt: der aus des Glückes Fülle entspringende Uebermuth erzeugt den Frevelsinn, mangelhafte Einsicht mit Macht verbunden, unverständiges Handeln, und beides führt, wie Aristoteles sagt, zum Verderben¹⁾.

Wie nun der Mensch, sei es durch Mangelhaftigkeit der Einsicht zu unüberlegtem und unheilvollem Handeln und dadurch zu schweren Unglücksfällen, und andererseits durch Mangelhaftigkeit des Willens zu frevelhaftem Thun geführt wird, so muss es auch Mittel dagegen geben.

Die Mittel gegen die ὕβρις

und also auch gegen die Schuld, welche dem Menschen gegeben sind, bestehen in der Einsicht und Erfahrung, woraus die Weisheit hervorgeht, mit welcher unzertrennlich die Furcht vor den Göttern verbunden sein muss, und in einem demgemässen Handeln. Die Einsicht allein als blosse Verständigkeit kann in List und Klugheit

¹⁾ Stob: Florileg. I. p. 79 τίκτει γὰρ, ὥσπερ φησὶ ἡ παροιμία, κόρος μὲν ὕβριν, ἀπαιδευσία δὲ μετ' ἐξουσίας ἄνοιαν: τοῖς γὰρ διακειμένοις τὰ περὶ φύσιν κακῶς οὔτε πλούτος οὔτε ἰσχύς οὔτε κάλλος τῶν ἀγαθῶν ἐστίν: ἀλλ' ὅσῳ περ ἂν αὐταὶ μᾶλλον αἱ διαθέσεις καθ' ὑπερβολὴν ὑπάρξωσι, τοσούτῳ καὶ πλείῳ καὶ μείζῳ τὸν κεκτημένον βλάπτουσι χωρὶς φρονήσεως παραγεγνημένον.

übergehen (Antig. v. 365); sie kann sich überheben und so der ὕβρις den Weg bahnen zu ungesetzlichem Thun gegen die Götter und die Menschen. Die wahre Einsicht selbst aber gründet sich auf das Wissen, und dieses hat als Quelle die Erfahrung, nicht das dunkle Drängen des eigenen Innern, welches sehr oft das Produkt momentaner Zustände des aufgeregten Gefühles ist, und desswegen steht es auch dem Weisen wohl an, zu lernen, wie Sophokles bei Antigone v. 710 den Haimon sagen lässt: „Nein, sei der Mensch auch weise, so entehrt ihn nicht, gerne Rath zu hören, und nicht starr' zu widersteh'n“. Mit dem gleichen Gedanken sagt der Chor Antig. v. 1347: „Mit Allen voran zu dem Baume des Glücks steht weise zu sein (τὸ φρονεῖν)“, fügt aber hinzu: „vor den Göttern vergiss du der Ehrfurcht nie. Das gewaltige Wort, wenn endlich es dann mit gewaltigem Schlag der Vermessene büsst, lehrt weise zu sein in dem Alter“, und Aeschylus lässt den Darius in dieser Beziehung den Persern die weisesten Lehren geben.

Somit gehört zu der verständigen Einsicht noch die Gottesfurcht in Wort und That, um jener ὕβρις widerstehen zu können: εὐσεβεία und σωφροσύνη sind die eigentlichen Tugenden der alten Griechen gegenüber den Göttern, von denen jene die Gesinnung bezeichnet, die das Bewusstsein des richtigen Verhältnisses der Menschen zu den Göttern, den Gebern alles Guten hervorbringt, diese die Ausführung aller aus jenem Verhältniss hervorgehenden Pflichten in sich fasst (Lübker l. l. II. 54). Daraus geht hervor, dass der Mensch vor Allem die göttlichen Gesetze beachten soll; unter diesen aber steht obenan die aus dem Abhängigkeitsgeföhle, aus dem Bewusstsein der Hilflosigkeit hervorgegangene Anschauung des Menschen, dass er von den Göttern Alles, was er an materiellen Gütern und ebenso an geistigen Eigenschaften besitzt,

empfangen habe, dass er ihr Geschöpf sei und auch ihre Majestät nie verletzen dürfe, sondern in seiner untergeordneten Stellung gegen sie verharren müsse. Niemand vermag den göttlichen Geist, die Tiefen des Abgrundes zu durchschauen (Aeschyl. Suppl. v. 1062); von den Göttern kömmt jegliche Kraft und Tugend (Pindar. Olymp. IX. 103, Pyth. I. 14); durch die Götter werden die Menschen weise, tapfer und beredt. Die Gottheit erreicht nach Wunsch jegliches Ziel (Pyth. II. 49), in der Menschen Gewalt aber beruht nie das Glück, das nur durch die Gottheit genährt wird (Pyth. VIII. 76). Desswegen soll der Mensch in seinen Wünschen Mass halten (Pyth. II. 34; Nem. IV. 16; VIII. 35; Olymp. XIII. 47), bescheiden leben (Pyth. XI. 55. Isth. IV. 16), vor frevlen Reden über die Gottheit sich hüten (Ol. I. 35. 53. IX. 35 Pyth. II. 53), Zügellosigkeit und des Uebermuthes trotzig redende Mutter (Ol. XIII. 16 V. 24; Pyth. II. 88) fernhalten; dagegen soll er Gottesfurcht üben (Isth. III. 4; Nem. VIII. 36), soll von den Göttern erflehen, was dem sterblichen Geiste gebührt (Pyth. III. 59), die Gaben der seligen Götter dankbar und freudig geniessen, voll Demuth (Pyth. III. 103) die Gottheit ehren und ihr dienen, — er soll, wie schon Homer den Odysseus (Od. XVIII. 130) sagen lässt, bei der Unbeständigkeit des Glückes in Demuth (αἰνῆ cf. Nägelsb. homer. Theol. VI. 13) das Gute von den Göttern annehmen und nicht darüber in Hochmuth verfallen.

Zu dieser Anschauung von der Abhängigkeit des Menschen musste aber die Griechen ein Blick auf die Wandelbarkeit des Lebens führen, woraus denn auch eine theilweise trübe Lebensanschauung hervorging. In der Zeit Homers zeigt sich die grösste Lebensseligkeit und (Odyss. XI. v. 490) Achilles will lieber als Tagelöhner (θητεύμεν ἐπάρουρος εἰών) auf der Oberwelt sich abmühen, als König über die wesenlosen Schatten der Unterwelt sein. In der Zeit des Sophokles hat sich in Folge der

erwachten Reflexion und der seit der Heroenzeit eingetretenen grossen staatlichen Veränderungen, bei denen ganze Stämme und alte Regentenhäuser raschem Sturze entgegengingen, diese Anschauung vollständig geändert. Da indessen die Wahrnehmung der Unvollkommenheit des irdischen Lebens mehr eine Folge der Erfahrung ist, so zeigt sich auch schon bei Homer die Kenntniss davon: Wie die Blätter der Bäume, so ist hinfällig das Geschlecht der Menschen (Jl. VI. 146); dem Menschen ist bestimmt unter Seufzern zu leben und Zeus verhängt, was er will, Gutes und Böses (Jl. XXIV. 525); aber was er verhängt, soll der Mensch tragen (Od. VI. 190). Nach Jl. XVII. 446; Od. XVIII. 131. gibt es nichts Hinfälligeres und Beklagenswertheres unter Allem, was auf der Erde ‚kreucht und fleucht‘ als die Menschen, die desswegen auch vielfach δειλοὶ βροτοί (Jl. XXII. 31), ὀϊζυνοὶ (Od. IV. 197) etc. genannt werden. Aehnlich klagt Hesiod (ἔργα καὶ ἡμ. v. 35): ‚Desswegen nun ersann er (Zeus, weil ihn Prometheus getäuscht hatte) jammervolle Kümmernisse für die Menschen‘. In der Theogonie v. 507 und ἔργα καὶ ἡμ. v. 42 seqq. schiebt der Dichter mythisch die Schuld, dass das Leben so mühebeladen sei, auf die Menschen, welche durch ihre Unge-nügsamkeit die Götter verletzen. Mehr noch tritt die Anschauung von der Hinfälligkeit des Lebens hervor in der Zeit des Sophokles. Die Menschen halten Vieles gegen ihre Wünsche aus und in kurzer Zeit tauschen sie für grosses Glück tiefes Leid ein (Pindar. Ol. XII. 10); der Mühe bar ist keiner und wird auch keiner sein (Pyth. V. 54). Selbst das Glück ist nicht ohne Mühe (Pyth. XII. 28); wie wäre es auch möglich, da jeder Tag Anderes bringt (Isthm. III. 18) und die Zukunft trügerisch den Lauf des Lebens umwindet (Isthm. VII. 14). Bei Sophokles Ag. v. 125 ruft Odysseus beim Anblicke des unglücklichen Feindes entsetzt aus: ‚seh’ ich ja doch, dass alle wir, die Lebenden sind mehr als hohle Schatten

nicht und Traumgestalt', und in den Trachin. v. 1 lässt der Dichter die Deianira sagen: ,es ist ein Wort der Menschen, kund aus alter Zeit, dass keines Ird'schen Leben wird erkannt, bevor er sterbe, nicht ob gut es, nicht ob übel sei', worin so recht die Hilflosigkeit der Menschen ihren Ausdruck findet und der Gedanke enthalten ist, dass erst dann, wenn der Mensch den Zufälligkeiten des irdischen Daseins entrissen ist, über sein glückliches oder unglückliches Leben ein Urtheil gefällt werden könne (Soph. fragt. 275, Oedip. R. v. 1528). Bei Herodot I. 32 heisst es: ,Bei jeder Sache muss man darauf sehen, wie das Ende derselben verlaufen wird; denn Vielen hat die Gottheit das Glück gezeigt und sie dann von Grund aus gestürzt'; ähnlich bei Aeschyl. Ag. v. 928: ,Des Gottes grösste Gabe ist Bescheidenheit, und Seligpreisung geziemet nur Gestorbenen im Schoss des Glücks', und v. 1341: ,Wer rühmte sich doch je unter den Menschen, laut'res Glückes sich zu freu'n, so er dieses hört'? In den Suppl. v. 28 ruft der Chor dem Pelasgerkönige zu: ,Menschenunglück wechselt viel, und nirgends siehst du Ungemach von gleicher Art'. Desswegen kann auch der Chor (Oedip. Col. v. 1720) die Töchter des Oedipus damit trösten, dass ihr Vater glücklich das Ende erreicht habe und ja kein Mensch dem Unglücke unerreichbar sei.

Es zeigt sich also hier ein Zurücktreten der Freuden des Lebens vor den Mühsalen desselben. Der Grund davon liegt aber weniger in der Hinfälligkeit des Lebens, als darin, dass dem Leben selbst ein höheres Ziel fehlt, da der Tod nicht als ein Uebergang zu einem anderen höheren Leben, sondern nur als das Ende der Uebel dieses Lebens, damit als eine Erlösung erscheint, und da eben dieses Leben nicht als eine Vorbereitung für ein anderes höheres Leben angesehen wird. Daher kömmt wohl auch die Forderung einer strengen Gerechtigkeit in der Zu-

theilung des Glückes und des Unglückes, und ebenso der Strafe für die Verbrecher, wie sich dies bei Herodot zeigt.

Wenn nun das Leben so vielen Gefahren ausgesetzt ist, und kein Glück, kein Frohsinn, kein Bewusstsein ungetrübten Lebensgenusses, kein furchtloses Dasein möglich ist, — so erscheint das Leben selbst nicht mehr als eine wünschenswerthe Gabe der Götter, ja (Oed. Col. 1225): „nie geboren zu sein besiegt jeden Wunsch, und nachdem du lebst, dann zu gehen, von wannen du her kamst, in Eil ist fürwahr das zweite.

Denn so lange noch die Jugend mit leichtmüthiger Thorheit nährt, wer irrt draussen umher in Mühsal,

welch Leiden ist nicht daheim? Dieselbe Anschauung vertheidigt Cicero (Tuscul. I. 48. cf. Theogn. v. 417. Lactant. 3. 304) und Plato in Theaetet. I. p. 170 ist nicht weit entfernt von einer Vertheidigung des Selbstmordes, wenn er sagt: „desswegen muss man auch versuchen möglichst bald wieder dieser irdischen Welt zu entfliehen“, ein Satz, wozu freilich Herod. VII. 46 eine Begründung enthält: „denn in diesem so kurzen Leben ist kein Mensch so glücklich, dass er nicht oft und mehr als einmal in den Fall käme zu wünschen, eher todt zu sein als zu leben, denn es brechen Unglücksfälle ein, es wüthen Krankheiten, und diese machen, dass uns das Leben lange dünkt, wie kurz es auch ist. So ist der Tod die beste Zuflucht für die Menschen; die Gottheit aber, nachdem sie das Leben in ihrer Süssigkeit hat kosten lassen, wird darin nicht günstig befunden. Keinen Sterblichen gibt es, dem nicht, sobald er geboren, auch sein Uebel beschieden wäre, und dem grössten auch das grösste“ (VII. 203). Darum glaubte auch der Grieche, dass die Götter selbst für den Menschen dieser Ansicht seien (I. 31): „Und an ihnen (Kleobis und Biton) zeigte die Gottheit, dass es für den Menschen besser ist zu sterben, als zu leben“. Bis zur gänzlichen Negation des

Lebens kömmt so der Grieche in seiner Reflexion über die Hinfälligkeit und das unter allen Umständen zweifelhafte Glück der Menschen. Demgemäss heisst es bei Sophokl. frag. 682: ,O leid und jammerreiches Geschlecht der Sterblichen! Wie sind wir nichtig, nur dem Schatten gleich, die wir als unnütze Last der Erde uns umhertreiben', und ähnlich spricht der Chor bei Oedip. R. 1186 und Oedip. Col. 607. Desswegen tadelt der lebenslustige Theognis v. 561 die Klage um die Todten: ἄφρονες ἄνθρωποι καὶ νήπιοι, οἵτε θανόντας κλαίουσι, und Sophokles nennt frag. 13 den Menschen ein πνεῦμα καὶ κτὰ μόνον, Pindar denselben Pyth. VIII. 95 κτὰς ὄναρ und Nem. VI. 3 das Menschengeschlecht eine οὐδέν.

So existirt kein wahres Glück bei den Menschen und leidlos zu leben steht allein den Göttern zu (Od. X. 299 Jl. I. 339. IV. 127 Soph. fragt. 683), und was sie an Glück und Reichthum besitzen, ist nur in den Gärten des Zeus (ἐν Διὸς κήποις Sophokl. fragt. 298) zu schöpfen. Ihr Wohlstand stürzt im Augenblicke zusammen, sobald eine Wendung eintritt und den Göttern dieses genehm ist (fragt. 275).

Aus diesem Bewusstsein von der Nichtigkeit des Lebens und seiner Güter, und der Hilflosigkeit der Menschen geht das Gefühl der Abhängigkeit von den Göttern hervor, deren Geschenk Alles ist, was der Mensch besitzt. Damit ist auch das Verhältniss zwischen beiden gegeben: der Mensch soll nicht über seine Sphäre hinaus seine Wünsche richten (καλὸν προεῖν τὸν θνητὸν ἀνθρώποις ἵκα Soph. frag. 311). Die Götter wollen vermöge ihrer Heiligkeit nur das Gute, und folglich muss auch der Mensch das Gute wollen. Er soll, wie Isokrates in seiner Schrift an Nikokles cap. 6 sagt, die Verehrung der Götter nach dem Beispiele der Vorfahren verrichten, aber für das schönste Opfer und den besten Gottesdienst das halten, dass er so gut und gerecht, als er könne, sich zeige,

und nach Sophokleischer Anschauung muss er ebenso im Ertragen des von der Gottheit Verhängten, welche das Ganze der Weltregierung zu beobachten hat, mit frommem Sinn sich hingeben, wie Philoktet von Herakles ermahnt wird und wie es Oedipus gethan hat, der durch seine Sühnung zum Lieblinge der Götter wird. Ein redlich tugendhaftes Herz gilt dem Dichter für das Schönste (Soph. frag. 326: κάλλιστόν ἐστιν τοῦνδικον πεφυκέναι); dazu gehört aber auch, dass man ein gottverhängtes Unglück trage (fragt. 611).

Daraus geht dann der Zustand hervor, welcher bei Oedip. R. v. 863 von dem Chore erfleht wird: ‚Es sei das Loos meines Lebens fromme Reinigkeit in Wort und jeder That mir zu bewahren, treu den ew’gen Rechten, die aus den Höhen steigen herab, in Aethers Raum geboren‘. Der fromme Sinn (εὐσέβεια), den Herakles (Philokt. 1440) unvergänglich nennt, ist der Grund, auf dem das gottgefällige Handeln, die Weisheit und besonnene Klugheit (σωφροεῖν) ihr Thun aufstellen sollen. Dass dabei schwere Konflikte vorkommen können, sehen wir an Orestes, der in der Erfüllung seiner Pflichten eine schwere Schuld auf sich ladet, an Electra, welche klagt, dass bei den Verhältnissen, in denen sie zu leben gezwungen sei, οὔτε σωφροεῖν οὔτε εὐσεβεῖν möglich sei; und Antigone findet sich (v. 92) in einem merkwürdigen Widerspruche (τὴν δυσσέβειαν εὐσεβοῦς ἐκτηράμην), in den sie durch ihre hochherzige That geworfen ist, da Kreon, dem sie als Herrscher gehorchen soll, seinen individuellen Willen über den Willen und das Gesetz der Götter setzt (cf. Antig. v. 1070 seqq. und bei Ajax v. 1333 die Rede des Odysseus, worin dieser sich als εὐσεβής beweis’t) und Gehorsam verlangt, den ihm die vortreffliche Schwester des Gefallenen nicht zu leisten vermag. Von Hyllus verlangt Herakles den strengsten Gehorsam in einer Sache, durch die jener glaubt, den Fluch der

Mutter sich zuzuziehen, wenn er εὐcéβεια gegen seinen Vater üben wollte (Trach. v. 1224). Indessen lösen sich auch diese Konflikte durch unbedingtes Hingeben an den Willen der Gottheit. Ajax durch das Bewusstsein der Schuld zu wirklicher Sinnesänderung gewendet, spricht v. 678, obgleich er weiss, dass er diese Schuld mit dem Leben büssen muss: ‚wie sollten wir nicht weise Mässigung erflehen? Diesen Zustand der weisen Mässigung preis't Aeschylus in Agam. v. 383, weil er allein den vermessenen Stolz, der in den Abgrund führt, ferne zu halten vermag. Demzufolge soll auch der Mensch zu den Göttern beten; denn bei den Göttern ist die Macht, und ohne die Götter wird den Menschen weder Gutes noch Böses (Theogn. v. 141, 145, Pindar. Ol. XIII. 104. Pyth. II. 88, Euripid. Bacch. 784. Jon 1620). Als Zetho, Priester und König der Aegypter, von Sanherib bekriegt wird und ihm, dem Priester, die Krieger nicht in den Kampf folgen wollen, so fleht er zur Gottheit, und diese verspricht ihm Hilfe (Herod. II. 141 (αὐτὸς γὰρ οἱ πέμψαι τιμωρούς), und es wurde ihm geholfen; denn die Gottheit sandte eine Anzahl Mäuse, durch welche das Heer des Königs zum Abzug gezwungen wurde. Die Gottesfurcht schützt einerseits vor Frevel, und desswegen mahnt Theogn. v. 621: ‚habe ehrfurchtsvolle Scheu und Furcht vor den Göttern, denn dieses hält vor gottlosem Thun und Reden zurück‘; andererseits gibt sie dem Menschen Kraft und Stärke (Aeschyl. suppl. v. 596 δεινὸς, ὅς θεοὺς céβει), und als Folge davon erscheint, hervorgegangen aus einem durch die Gottesfurcht geregelten Handeln die ἀρετή, woraus dann das Glück hervorgeht, welches von der Gottheit (Δίῳθεν) geschenkt wird und stets bleibend ist (cf. Suppl. v. 625, Theogn. 197, Pindar Isthm. III. 4). Eine feste Ansicht von der Möglichkeit des Glückes zeigt Aeschyl. Pers. v. 722, wo Cyrus glücklich gepriesen wird,

,denn die Gottheit hasste ihn nicht, weil er gut gesinnt war‘.

Wie εὐcéβεια und σωφροσύνη möglich sind, zeigt Sophokles bei Ajax v. 1261, indem er die Athene zu Odysseus beim Anblicke des wahnsinnigen Ajax sagen lässt: ,und wenn du dieses nun siehst, so rede denn auch selbst den Göttern nie ein überschwänglich Wort, und trage Stolz nicht, wenn du einem andern vorwiegst an Reichthums Tiefen oder Armeskraft.

Ein Tag ja senket und erhebt ja wiederum jedwede Menschendinge. Mit den Verständ’gen (σώφρονας) ist die Huld der Götter, wie ihr Hass die Bösen trifft‘ (cf. Pind. Ol. II. 68, Nem. VIII. 17. Ol. XIII. 10).

Wenn nun diese beiden wesentlichen, von der Gottheit selbst geforderten Bedingungen zu einem frommen Leben nicht beachtet werden, so verfallen die Menschen in Schuld. Schon bei Homer (Od. I. 32) klagt Zeus, dass die Menschen stets die Götter anklagen, als ob sie die Ursache des Unglückes für sie wären, während sie doch selbst durch ihren Frevelsinn sogar gegen das Geschick, d. h. gegen den Willen der Gottheit sich Kummer und Sorgen aufladen, wie es Aegisthus gethan, der durch Hermes vor dem Frevel gewarnt, sich doch diesem hingegen habe und dafür habe büssen müssen. Dieses führt uns zu der vielbesprochenen Frage

Von dem Neide der Götter.

In Odyss. V. v. 118 klagt Kalypso, als ihr Hermes den Befehl des Zeus überbringt, den Odysseus, den sie zu ihrem Gemahl machen will, zu entlassen, über die Missgunst der Götter und nennt sie unbarmherzig (σχύτλιοι) und neidisch (ζηλήμονες ἔξοχον ἄλλων, οἷτε θεαῖς ἀγάσθε παρ’ ἀνδράσι εὐνάζεσθαι ἀμφοδίην, ἣν τίς τε φίλον ποιήσεται

ἀκοίτιν) und führt zum Beweise dafür Beispiele von Jasion und Orion an, von denen ersterer für seine Verbindung mit Demeter durch den Blitzstrahl des Zeus, der letztere wegen seiner Verbindung mit Eos durch die Pfeile der Artemisia getödtet wurde (τόφρα οἱ ἠγάσθε θεοὶ ρεία ζῶοντες, v. 122 und v. 129: ὡς δ' αὖ νῦν μοι ἀγάσθε θεοὶ βροτὸν ἄνδρα παρεῖναι). Im Hym. an die Aphrodite v. 188 fleht Anchises die Venus unter Anrufung des Zeus an, ihn nicht kraftlos unter den Menschen leben zu lassen, sondern mit ihm Mitleid zu haben, da kein Mann eines blühenden Lebens sich zu erfreuen habe, der einmal den unsterblichen Göttern genaht sei (cf. hierzu Virgil Aen. II. 647); und demgemäss sagt auch Aphrodite v. 248: αὐτὰρ ἐμοὶ μέγ' ὄνειδος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν ἔσσεται ἡμᾶτα πάντα διαμπερὲς εἵνεκα κείῳ ἐπεὶ μάλα πολλὸν ἄάσθην. Poseidon missgönnt den Phäaken ihr Vorrecht, die Fremdlinge ungefährdet in die Heimath zu befördern (Odys. VIII. v. 565: ὃς ἔφασκεν Ποσειδάων' ἄγασθαι ἡμῖν), obgleich er selbst es ihnen verliehen hatte, und da er wegen der Heimführung des von ihm verfolgten Odysseus sich von denselben verachtet glaubt (Odys. XIII. 127—141), so gibt er seiner Missgunst auch thatsächlichen Ausdruck, indem er das vom Geleite des Odysseus zurückkehrende Schiff im Angesicht der Phäaken in Stein verwandelt und im Meere festsetzt (Odys. XIII. 163), damit sie einmal von dem Gebrauche dieses Vorrechtes ablassen. Penelope schreibt Odys. XXIII. 210 das Unglück, welches durch die Fahrt nach Troja über ihr Haus verhängt war, den Göttern zu, welche ihnen das Glück stillen, einträchtigen und zufriedenen Zusammenlebens missgönnt hätten (ἀγάσαντο). In Jliad. IV. 30 fragt Zeus die Hera, worin denn Priamos u. seine Söhne sie sosehr verletzt hätten, dass sie unablässig Troja zu zerstören strebe. Demnach hält Zeus die Trojaner nicht für schuldig; aber es lastet der Hass der Göttin auf Troja wegen des Urtheils des

Paris (Jl XXIV. 28), und durch des Paris Schuld muss Troja untergehen. Bellerophon, der Liebling der Götter, wurde, als er sich in Lycien ein Reich gegründet hatte und einen gesegneten Hausstand besass, den Göttern verhasst, (ἀπήχθετο Jl. VI. 200) und vermied aus Gram darüber den Umgang mit den Menschen. In allen diesen Stellen kömmt der Ausdruck φθόνος nicht vor, und wo er in der Odyssee oder der Jliade erscheint (z. B. Od. I. 346, VI. 68, XI. 381, XVII. 400, XVIII. 16 und 18, XIX. 348 Jl. IV. 55) hat er die Bedeutung ‚etwas nicht zugestehen‘ und wird regelmässig von gleichberechtigten Personen gebraucht, d. h. zwischen Göttern und Göttern oder zwischen Menschen und Menschen, nicht aber von Göttern gegenüber den Menschen, in welchem Falle ἄρασθαι (z. B. Odyss IV. 181. V. 119. VIII. 565. XXIII. 210), μεγάριεν (Od. II. 335. III. 55. VIII. 206, Jl. IV. 54. VII. 408. XIII. 563. XV. 473. XXXIII. 865 Hymn. ad Herm. 465), etc gesetzt ist, u. zwar überall mit dem Begriffe, etwas für zu hoch, zu gross achten, als dass man es gewähren sollte. Sonst findet sich noch κόπον ἐντίθεσθαι (Od. XIII. 342), χολοῦσθαι (Od. I. 69), μενεαίνειν (Od. I. 19) u. a. Wörter, die aber schon den Begriff eines herben Grolles enthalten, der seinen Grund in irgend einer Frevelthat hat.

Aus den genannten und noch vielen andern Stellen, die anzuführen hier zu weit führen würde, geht hervor, dass die Griechen, welche keine Offenbarung anderswoher erhalten hatten, ihren Göttern nach Massgabe ihrer eigenen Geistesbildung die Eigenschaften beilegten, die sie an sich selbst wahrnahmen, und die sich ganz besonders in ihrem Zusammenleben zeigten. Und wie zu allen Zeiten die Missgunst im Leben der Menschen, auch der kultivirtesten, eine grosse bedauernswürdige Rolle spielt, so fand dieses auch bei den Griechen statt; und wie sie nur gegen das sich richtet, was hervorragt, so zeigt sie sich ganz

besonders bei den Herrschern thätig gegen diejenigen, welche ihnen durch ihren Einfluss beim Volke hinderlich oder schädlich werden konnten. Weil nun die Herrscher selbst als διογευεῖς, als διοτρεφεῖς erscheinen, und der Grieche in ihnen das Ideal irdischer Macht sah, so wurde die Eigenthümlichkeit des griechischen Herrschers auch zur Eigenthümlichkeit der griechischen Gottheit, und diese wahrt ihre Würde auf ähnliche Weise gegenüber den Menschen mit eifersüchtiger Genauigkeit, damit weder in Gedanken, noch in Worten oder gar in Werken, und sogar der untergeordnete Gott dem höherstehenden gegenüber sich erhebe und so aus seinem Kreise heraustrete. So bestraft Neptun die Phäaken, weil er befürchtet, unter den Menschen nicht mehr so geehrt zu werden, wenn jene straflos blieben (Od. XIII. 128 und 141). Mag nun auch in der heroischen Zeit die Missgunst der Götter alles Herbe des menschlichen, oft leidenschaftlichen Hasses an sich tragen, wie ihn noch Homer in Jl. IV. 30 und Virgil in seiner Aeneide in dem masslosen Zorn der Here darstellt, und wie er sich bei Poseidon zeigt, welcher den Odysseus mit seinem Hasse verfolgte, obgleich die Blendung des Polyphem für Odysseus eine absolute Nothwendigkeit war, wenn er für sich und seine Gefährten Rettung finden sollte, — die Grundursache dazu liegt schliesslich in einem berechtigten Principe. Wie in dem griechischen Staate strenge Gliederung und Absonderung der Stände war, so auch in ihrem Götterstaate. Jedes Uebergreifen des Niederen in die Sphäre des Höheren wird strenge geahndet, — und so gilt es als Recht und als nothwendig, um den Zustand des Staates zu erhalten und jeden in seinem Rechte zu schützen. Dieses ist ein Grundzug der Anschauung im heroischen Alterthum. Die Gerechtigkeit der Götter und die Heiligkeit derselben erscheint nun zwar als eine Wohlthat gegenüber dem Menschen und als ein Akt der Erziehung; aber zu dem Begriffe der

Gottheit als eines über den Menschen ganz und gar erhabenen geistigen Wesens konnten die Griechen, die ihre Götter vermöge der anthropomorphischen Auffassung derselben, wie auch Herodot ausdrücklich sagt, als ἀνθρωπομορφεῖν dachten, nicht, am allerwenigsten in der heroischen Zeit durchdringen. Wie der grichische Herrscher auf seine Macht eifersüchtig ist, und diese z. B. Agamemnon in der Iliade nach allen Seiten hin, auch gegenüber den besten seines Heeres zu wahren sucht, so sind auch die Götter eifersüchtig auf ihre Vorrechte. Der Frevel, dass Prometheus den unveräusserlichen göttlichen Funken aus der Werkstätte des Vulkan stahl und den Sterblichen als rettendes Mittel brachte, während Zeus sie vernichten wollte, um an ihre Stelle ein höher begabtes Geschlecht zu schaffen, das der neuen Götter würdiger wäre, — dieser Frevel musste schwer gebüsst werden; Tantalus liess die Menschen Nectar und Ambrosia, die Götterspeise der Unsterblichkeit, kosten und duldet dafür im Hades ewige Schmerzesqualen (Od. XI. 583. Pind. Ol. I. 85); der schlaue Sisyphus masste sich an, den Tod selbst zu überwinden, und dafür schleppt er bei mühevолlem Scheinleben rastlos den Stein (Od. XI. 600). Ixion ertrug nicht das süsse Glück, das die Göttlichen ihm bereitet: er wollte dem Lager der Heere in seinem Frevelmuthe nahen, und dafür büsst er am geflügelten Rade stets umgewälzt zur Mahnung für die Sterblichen, dass die Götter den Frevel nicht unbestraft lassen (cf. Pindar. Olymp. II. 41. 57. Isthm. VI. 47); Anchises, Jasion, Orion werden den Göttern verhasst, weil sie über ihre Sphäre hinaus sich mit Göttinnen verbinden. So bestrafen die Götter jede That, die ihrer Macht entgegenwirkt, jedes Wort, das sie heruntersetzt, ja selbst den Gedanken, der gegen ihre Würde gerichtet ist. Eifrig sind sie darauf bedacht, ihre Vorrechte geltend zu machen und die frevelhafte Ueberhebung zu bestrafen, damit dadurch das richtige Maass

zwischen Gottheit und Menschheit wieder hergestellt werde, οὐ γὰρ ἐὰν προνόειν ἄλλον μέγα ὁ θεὸς ἢ εἰς αὐτόν (Herod. VIII. 60). Jede Ueberhebung des Menschen über die Sphäre, die ihm zukömmt, ‚die eigentliche Sünde des Menschen‘, wenn dieses Wort für das Alterthum zu gebrauchen erlaubt ist, erregt das Missfallen der Götter, ihre Missgunst über den Menschen und seine Verhältnisse, aus denen jene Ueberhebung hervorgeht. Ja selbst das Glück, das übergross ist und dadurch zur Ueberhebung verleiten könnte, ist ihnen unangenehm, und sie suchen dasselbe zu vermindern, wie es bei Bellerophon geschieht. Hierin nun ist das Wesen des Neides zu suchen, wie er nach der Anschauung der Alten bei den Göttern sich zeigt. Dem entsprechend sagt Ditges von dem Neide der Götter pag. 7: Quae divina invidia in eo certe posita est, quod laeduntur dii hominum superbia et nimia opulentia. Volunt enim dii humanas res certis contineri terminis, quos qui egrediuntur quique nimis expetunt et nimium opulentia sua gloriantur, ruunt per vetitum nefas.

So erscheint die Missgunst oder der Neid der Götter in einem milderen Lichte, als ein Medium, um den Menschen der Gottheit gegenüber in einem richtigen Verhältnisse zu erhalten, und damit als Folge ihrer Heiligkeit, in welcher Eigenschaft sie das ihrem Wesen Widerstrebende hassen, ebenso als Folge ihrer Strafgerechtigkeit, durch welche sie das überhebende Wesen der Menschen in Schranken zu halten berechtigt sind. Beweis von dieser Anschauung ist, dass Herodot, der doch so recht als der Träger der Anschauung von dem neidischen Wesen der Götter erscheint, nie den vollen Glauben an einen niedrigen Neid derselben hat, sondern überall den Grund des göttlichen Missfallens zu erforschen sucht (z. B. VII. 35, 39, 46—53).

Während in dem homerischen Zeitalter die obengenannten Ausdrücke im Gebrauche sind, tritt in der Folge

der gehässigere Ausdruck $\varphi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ in den Vordergrund in einer Zeit, in welcher grosse staatliche Veränderungen vorkamen, die über ganze Stämme und über einzelne Personen grosse Unglücksfälle brachten, und in welcher bei dem Sturze alter Regentenhäuser ein rascherer Glückswechsel sichtbar war. Dadurch mochte sich unter dem Volke die Vorstellung vom Schicksale und ebenso auch vom Neide der Götter stärker ausgeprägt haben; denn dass diese letzteren vielfach als Ursache unverschuldeter Unfälle schon in der heroischen Zeit angesehen wurde, ergibt sich aus der Aeusserung der Penelope Od. XXIII. 210.

Es hat sich nun freilich aus der bei Homer theilweise schroff hervortretenden Anschauung noch bis in die späteste Zeit des griechischen und sogar des gleichen religiösen Ansichten huldigenden Römervolkes (cf. Livius 45. 41; ebenso 5. 21 und Vellej. Pat. I. 10) die Ansicht vom neidischen Wesen der Götter erhalten und war getragen durch die Wechselfälle des Lebens, deren Ursache der Mensch nicht immer einzusehen vermochte und darum göttlichem Einflusse zuschrieb; und so ist natürlich, dass auch griechische Schriftsteller, z. B. Thukydides¹⁾ und der ganz späte Pausanias²⁾ desselben erwähnen, und dass bei dem Vater der Geschichtschreibung, bei Herodot, der Neid der Götter eine ganz hervorragende Rolle spielt. Da aber dieser letztere in seinem Geschichtswerke es

¹⁾ Bei Thucyd. VII. 77. sagt Nikias: „Und wenn wir durch den Neid der Götter verleitet in das Feld gezogen sind, so sind wir jetzt hinlänglich bestraft... Wir können nun wohl mit Recht hoffen, dass wir von den Göttern milder behandelt werden, da wir mehr Mitleid als ihren Neid verdienen“.

²⁾ Bei Pausan. II. 33. § 3 wird gesagt, dass dem Pausanias die Gottheit an Demosthenes und vorher an Homer ihren Neid kund gethan habe, da sich bei Homer zu dem Uebel des Blindseins noch ein zweites, drückende Armuth, gesellte, die ihn als Bettler in fremde Länder führte, dem Demosthenes aber noch in seinem Alter die Verbannung zu Theil wurde und er sich selbst den Tod geben musste.

ganz besonders darauf absieht, die Menschen vor dem Uebermuthe als der Quelle des Uebels zu bewahren, so liegt die Vermuthung nahe, dass er das Wort φθόνος τῶν θεῶν wohl nur gebraucht habe, um der historischen Treue, mit der er das Gehörte berichtete, zu genügen, was denn auch aus der jedesmaligen Untersuchung der Ursachen des göttlichen Strafgerichtes genügend hervorgeht, und dass er dabei mit seiner geläuterten Anschauung vom Wesen der Götter offenbar im Widerspruch ist (cf. Schuler pag. 43).

Im Grunde findet Herodot selbst immer, wo er von dem Neide spricht, die vorhergegangene Herausforderung der strafenden Gerechtigkeit der Götter durch die ὑβρις, die sich durch Ueberhebung des Menschen über das ihm zukommende Maass, sei es gegenüber den Göttern, sei es gegenüber den Verhältnissen, jedenfalls aber über die sittliche von der Gottheit selbst festgestellte Ordnung, gezeigt hat. Krösus hält sich für glücklich, eine Eigenschaft, die keinem Menschen zukommen kann, da, wie der weise Solon sagt, kein Glück Bestand hat und nur den Göttern dieses Attribut zusteht. Obgleich Krösus sich gegen die Götter stets als εὐσεβής gezeigt und es nie an Opfern und Gaben hatte fehlen lassen, so war doch diese Gesinnung eine frevelhafte, für die ihn die göttliche Gerechtigkeit bestrafen wird. Aber ausserdem ist noch un-
ausgetilgt der von seinem Stammvater herrührende Frevel, dessen Sühnung den Nachkommen selbst im 5. Gliede noch treffen wird, sobald sich eine unlautere Gesinnung bei ihm zeigt. Desswegen kömmt über ihn eine göttliche Heimsuchung (ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη I. 34); sie bestraft die Ueberhebung (ὥς εἰκάσαι, ὅτε ἐνόμιζεν εἶναι ἀνθρώπων ὀλβιώτατον), indem ihm der Sohn gerade von dem, welchen der Vater zum Schutze desselben aufgestellt hat, auf der Eberjagd getödtet wird. Dazu kömmt, dass er von seinem Ahnherrn her den Thron unrecht-

mässig besitzt. Dieses Unrecht zu sühnen leitet die Gottheit selbst die Bestrafung durch den ertheilten Orakelspruch ein, durch welchen Krösus zum Kriege gegen Cyrus verleitet und so seiner Herrschaft beraubt wird. So haben wir hier nicht den Neid der Götter, wie Hoffmeister p. 31. und 32, und Schuler p. 35 meinen, sondern die Strafgerechtigkeit, welche den alten Frevel sühnt und die Ueberhebung des Menschen zum Maasse der Bescheidenheit, in welcher der Mensch von der εὐcéβεια und der σωφροσύνη geleitet leben soll, zurückweist. Ein zweites hervorragendes Beispiel gibt Herodot in der Geschichte des Polykrates, des glücklichen Beherrschers von Samos. Diesen warnte vor der Ueberfülle des Glückes sein Freund Amasis, da die Gottheit neidisch sei auf zu grosses Glück (III. 40) und er selbst noch von keinem gehört habe, der, wenn er in Allem Glück gehabt, nicht zuletzt ein ganz schlimmes Ende genommen hätte. Derselbe Polykrates aber hatte einen seiner Brüder getödtet, einen andern von Samos verjagt und auf die ruchloseste Weise diejenigen Bürger von Samos, von denen er glaubte etwas befürchten zu müssen, als ein Hilfsheer dem Perserkönige Kambyses gegen die Aegypter mit der Weisung geschickt, er solle dieselben nicht mehr zurückschicken. Es ist somit auch hier nicht von einem blossen Neide, welcher unschuldiges Glück ins Verderben stürzt, zu reden, sondern von der Strafgerechtigkeit der Götter. Ebenso ist es mit demjenigen, der ihm den Tod bereitet, mit Oroetes, denn auch diesen ereilt die göttliche Strafe für seinen Frevel (III. 128 οὕτω δὴ Ὀροίτεα τὸν Πέρην Πολυκράτεος τοῦ Καμίου τίσις μετῆλθον). In dem Falle des Kyros (I. 204), in dem Untergang der Pheretime (IV. 205), in dem Schicksale des Apries (II. 169), des Artayktes (IX. 120), des Leotychides (VI. 67), des Kleomenes (VI. 75), des Xerxes (VII. 8. 45), des Kambyses (III. 38) finden wir die Bestrafung theils des Frevels,

theils frevelhafter Gesinnung und damit die thatsächliche Bestätigung des Herodoteischen Satzes οὐδεὶς ἀδικῶν τίτιν οὐκ ἀποτίσει, nicht aber die Einwirkung eines Neides, der sich ohne Ursache gegen das Glück der Menschen richte.

Somit werden wir zu dem Satze geführt, dass der Neid aus der Strafgerechtigkeit der Götter hervorgehe (Ditges p. 7. Runge p. 15), und dass er auf's engste mit der νέμεσις verbunden sei, dass wie diese die innere Ueberhebung desselben z. B. bei Krösus, so jene die äussere Ueberhebung über das den Menschen zukommende Maass des Glückes bestraft¹⁾. Damit tritt das Unsittliche zurück; aber doch scheint noch etwas zu fehlen, was nicht mit Unrecht als eine Forderung des schwachen Sterblichen an die Gerechtigkeit der Gottheit erscheinen dürfte: „Die Gottheit Herodots vernichtet zwar, was sich erhebt und überhebt, aber sie bessert nicht: sie richtet streng, aber sie versöhnt nicht“ (Runge p. 18, Gaisser 18). Aber wenn wir das Schicksal des Kroesus betrachten, der freilich seinen Sohn, sein Reich verlor, aber in seine Schranken zurückgewiesen und zum Bewusstsein der Nichtigkeit irdischer Dinge geführt, gerade kein schlechtes Loos hatte; betrachten wir ferner den Xerxes und bei Sophokles den Oedipus, der nicht allein für den Frevel seiner Eltern, die gegen den Willen der Gottheit gehandelt hatten, büsst, sondern von der Gottheit zu innerer Reinigung geführt und ein Liebling der Gottheit wird, — so werden wir diesen Mangel ausgeglichen finden und erkennen, dass,

¹⁾ cf. Runge p. 17. Jäger disput. Herod. 1828. p. 43. Nägelsb. nachhomer. Theol. pag. 46—48. Hoffmann im Philol. XV. 2. p. 228, 247, Gaisser über die religiösen Grundideen in Herodots Weltanschauung 1871. p. 18. Valkenaer ad Herodot. I. 32 ed. Baehr: monuerat Valken. istiusmodi et Herodoti et aliorum dicta minus invidiosa cogitanti τὸ θεῖον deum esse ultorem, φθόρον vindictam vulgo δεοῦ νέμεσιν.

wo die strafende Gerechtigkeit eintritt, der Mensch zur vollen Blüthe des Frevels fortgeschritten und eine Umkehr nicht mehr möglich st.

Wollten wir indessen an der vulgären Ansicht vom Neide der Götter, der in ihrer Abhängigkeit vom Schicksale begründet wäre, in welchem Verhältnisse sie nicht volles Glück geniessen und so das irgend wie hervorragende Glück der Menschen hassen (cf. Hoffmeister p. 31. Jongh. p. 36. Schuler p. 31), festhalten, so sprächen dagegen die schon bei Homer so oft vorkommenden Ausdrücke ,θεοὶ μάκαρες,' ,πεῖα ζῶοντες und die Anschauung der Griechen von der Macht ihrer Götter, wie sie z. B. in den Gesängen Pindars, in den Chorliedern des Aeschylus und Sophokles niedergelegt ist. Daher kann auch Hoffmeister, welcher pag. 31. behauptet, die Götter seien wegen der oben erwähnten Unterordnung unter das Schicksal neidisch, nicht umhin, eine allmähliche Veredlung der Gottesidee anzunehmen und den Satz aufzustellen, dass das Wort ,Neid' seine ursprüngliche Bedeutung verloren habe, ohne jedoch aufzuhören von der Gottheit gebraucht zu werden, ähnlich wie im christlichen Ideenkreise von einem ,Zorn Gottes' gesprochen würde, und schliesslich nimmt er an, dass Herodot nicht mehr an der ursprünglichen Bedeutung des Wortes klebe, aber dasselbe gebraucht habe, um zur Darstellung seiner Glückseligkeitstheorie ein geeignetes Mittel zu finden. Damit ist aber weder eine Rectificirung des Begriffes, noch eine Erklärung der Herodoteischen Stelle: ,πάν τὸ θεῖον φθονερόν καὶ ταραχῶδες', um welche es sich vorzugsweise handelt, gegeben. Ebenso leitet Jongh. pag. 35 zur milderer Deutung hinüber: ,atque haec Herodoteae sententia ratio est, ut universe quidem divinum numen felicitati humanae invidet, maxime tamen haec invidia suam vim in eos exserat, qui fragilitatis rerum humanarum obliti sua felicitate superbiant', und begründet diese pag. 36: ita maxime eos (deos) affectos esse censuit

(Herodotus), ut affecti esse solent reges et principes, qui haud facile nimiam subditorum felicitatem fruuntur, praesertim vero invident, si quos sua felicitate fidere seseque efferre cernant. Und wenn auch Schoemann in seiner Einleitung zu Aeschyl. Prometheus am Begriffe des Neides festhält, so sagt er doch p. 132: oft ist φθόνος nicht sowohl die gehässige Affection des Neides, sondern nur die sittliche Missbilligung wie νέμεσις, wenn der Mensch sich überhebt, durch allzugrosses Glück oder Kraftgefühl geleitet wird, die Mässigung und Demuth zu vergessen und in die ὕβρις, nach griechischer Ethik die Hauptquelle aller Uebel, verfällt, wobei er freilich trotz des Zugeständnisses an die mildere, der Gottheit als solche angemessenere Fassung unbegreiflicher Weise die Regel als Ausnahme betrachtet.

Es ist immer schwer, wenn man auf einer höheren Stufe der Kultur steht, diesen Standpunkt zu verlassen und auf eine frühere herabzusteigen, um diese objektiv zu erfassen und beurtheilen zu können; dennoch ist dieses nothwendig zur richtigen Würdigung des vorliegenden Gegenstandes, da man ja die Anschauungen der früheren Zeit nicht zu rectificiren, sondern sie in ihren Ursachen zu erforschen und in ihrer Entwicklung darzustellen hat. Thut man dieses auch im vorliegenden Falle, so wird man den Ausspruch Schoemanns gerechtfertigt finden: „Auch dem griechischen Heidenthum ist es möglich geworden, die rohen und sinnlichen Vorstellungen der früheren Zeit zu verlassen und sich zu reineren Begriffen einer Gottheit zu erheben, die nicht bloss um ihrer Macht, sondern auch um ihrer Güte und Weisheit willen der Anbetung werth ist“. Was wäre aber mehr der Güte und der Weisheit unwürdig, als der gehässige Neid, der gegen schuldloses Unglück sich richtet? Und in der That hat das Griechenthum die früheren Vorstellungen aus der Zeit Homers, die der Heiligkeit und Gerechtigkeit

der Götter etwa entgegen waren, in der Zeit des Sophokles sowohl in Bezug auf das Schicksal, als in Bezug auf die Missgunst der Götter, die sich in einer von leidenschaftlichem Hasse geleiteten und von dem beleidigten Gotte selbst ausgeführten Bestrafung der Ueberhebung der Menschen zeige, nicht mehr; es hat von dem Neide nur den schon bei Homer (Odyss. XIII) in der Erzählung von den Phäaken und dem Unwillen des Poseidon über den unerlaubten Gebrauch ihres Vorrechtes in den Grundzügen schon niedergelegten Grundgedanken beibehalten, dass die Götter nicht dem missgünstig seien, welcher durch Ruhm, Reichthum oder Schönheit hervorragt, sondern nur dem, der sich von seinem Glücke zum Frevelmuthe der Selbstüberhebung verleiten lässt (Dronke p. 109), und wenn wir nach einer Ableitung des Wortes φθόνος suchen, so werden wir doch trotz der vulgären Bedeutung des Wortes auf die Wurzel φθα kommen, so dass auch etymologisch das Wort mit dieser Erklärung übereinstimmt: die Gottheit wehrt den über seine Schranken hinauswollenden Menschen ab, sie kömmt durch Bestrafung seiner Ueberhebung seinem Frevel oder der Fortsetzung seiner Frevel zuvor.

Dass das gemeine Volk, welches gerne die Schuld eigener Handlungen nicht allein im hellenischen Ideenkreise der Gottheit zuschiebt und überhaupt die Gottheit gerne sinnlich und mit allen Gebrechen der eigenen Natur behaftet auffasst, den Kern des φθόνος nicht erfasste ist erklärbar, und eben desswegen darf man auch, wenn man nicht in einen unlösbaren Widerspruch mit der damals geltenden Anschauung von der Heiligkeit und Gerechtigkeit der Götter kommen will, nicht dieser vulgären Ansicht folgen, sondern man muss sich an die Interpretation der besten Schriftsteller des Griechenthums halten, aus denen hervorgeht, dass wo dieser φθόνος τῶν θεῶν erscheint, die Bestrafung eines Frevels oder frevel-

hafter Gesinnung zu finden ist, so dass derselbe offenbar aus der Strafgerechtigkeit unmittelbar hervorgeht. Dass aber dieses letztere das richtige ist, ersehen wir aus Aeschyl. Pers. 772, wornach Cyrus die herrlichsten Thaten vollführte, weil ihn wegen seiner Demuth (ὡς εὐφρων ἔφου) die Gottheit nicht hasste, und ebenso aus Pindar. Isthm. VI. 39, wo der Dichter ausruft: ,Ich will singen mit Kränzen das Haar umwunden, und göttliche Missgunst trübe nimmer mir, was ich Freudiges Tag um Tag erstrebend, mit Ruhe dem Alter und dem Tode, vom Schicksale verhängt, entgegenschreite. Sterben ist allgemeinsam, ungleich das Geschick. Doch wenn der Blick zu hoch ausschweift, an des Himmelreichs grunderzigen Sitz zu reichen, bist zu kurz du; die- weil im Flug Pegasos seinen Herrn hat herabgestürzt, der himmelan zum Saale des Zeus gewollt, Bellerophon- tes. Doch bitterstes Ende harret der Gelüste, so wider Recht man heget'. Demnach wenn die *σωφροσύνη*, die Nichtüberschreitung der dem Menschen als solchem zugewiesenen Schranken, die Furcht vor der Gottheit, den Neid abwehrt, so kann er nichts Anderes sein, als der Ausdruck der Gerechtigkeit, mit der sie die natürlichen Schranken zwischen ihnen und den Menschen und der Menschen unter sich durchzubrechen verwehren und die Uebelthäter bestrafen. Waltet aber die *σωφροσύνη*, so tritt das Wohlgefallen der Gottheit und das Glück ein, das nur von ihnen dem Menschen zukommen kann (Pindar. Nem. VIII. 17), und die Gottheit trägt vorsehend Sorge um die Bestrebungen der Menschen (Olymp. I. 106), sie belohnt die Guten (Olymp. II. 86) und dauerhafter wird durch sie das Glück (Nem. VIII. 176: *ὅτι θεῶν γὰρ τοι φυτευθεὶς ὄλβος ἀνθρώποισι παρμονώτερος*). In diesem Sinne erscheint nun auch das Herodoteische *τὸ θεῖον πάντων φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες*, (I. 32 und III. 40), wenn man die Stelle Herod VII.

10 damit zusammenstellt, worin der weise Artabanus dem Xerxes vom Zuge gegen Griechenland abwehrt und nach Anführung mehrerer Gründe sagt: ‚Siehst du, wie Zeus die hervorragenden Geschöpfe mit dem Blitzstrahle trifft und sie nicht übermüthig prunken lässt, die kleineren aber ihn nicht reitzen? Siehst du, wie er stets in die grössten Häuser und Bäume seine Geschosse schleudert? Es liebt es ja die Gottheit, alles zu sehr Hervorragende zu kürzen. So wird auch ein grosses Heer von einem kleinen aufgerieben, wenn aus Neid (φθονήσας) die Gottheit Schrecken oder Donner unter sie wirft; dann kommen sie schmachvoll um, denn die Gottheit gestattet nicht, dass Jemand höhere Gedanken habe, als sie selbst‘. Damit liegt in obiger Stelle der Gedanke, dass die Gottheit ihrem Unwillen über das böse Thun der Menschen tatsächlichen Ausdruck gibt und in die Glücksverhältnisse der Frevler Verwirrung bringt (ταραχῶδες). Und so fasst es mit vollem Recht Bähr ad. Herod. I. 34: ‚Hinc superbis hominibus, quos ultor sequitur deus, idem dicitur φθονερός talisque Croeso imprimis illi videri poterat, quem post ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη. Qui enim homines ob nimiam qua fruuntur felicitatem spiritus sumunt et magis quam fas est, sese supra reliquos mortales tollunt arrogantesque fiunt, eorum arrogantiam superbiamque calamitatibus gravioribus immissis castigare solet deus eosque de fortunae statu dejicere, quo modestiam discant nec unquam mortales se esse atque infirmos obliviscantur. Hoc igitur sensu deus est φθονερός‘. Zur Rechtfertigung dieser Auffassung ziehen wir hier noch Herod. VI. 135 bei; denn Miltiades, der bis jetzt glückliche, verfolgt des Lysagoras wegen die Parier mit ungerechtfertigtem Hasse, und damit dieser persönliche Hass, der als ὕβρις erscheinen muss, nicht zur vollen Geltung komme, wird er durch die Priesterin Timo zum frevelhaften Eindringen in den Tempel der Demeter veranlasst, wodurch das Ende

seines Glückes herbeigeführt wird. Die Pythia liess deswegen die Bestrafung der Timo nicht zu, da Miltiades nicht glücklich enden durfte. Auch hier ist der Hass oder der Neid der Gottheit motivirt, wie in allen anderen bei Herodot vorkommenden Stellen. Herodot hatte eben das Wort, sei es nun um vor Uebermuth zu warnen, sei es um für die Wandelbarkeit des Lebens und die von den Göttern zu gewährende Ausgleichung der Lebensgüter einen Erklärungsgrund zu haben, so häufig gebraucht, dass seine eigenen Zeitgenossen glaubten, er halte die Götter in der That für des Neides fähig, und dass ihn deswegen der spätere Plutarch (*de malignitate Herodot. opp. vol. IX. p. 405 ed. R.*) der Gottlosigkeit bezüchtigte.

In der nachhomerischen Theologie pag. 92 sagt Nägelsbach: „Es strebt der gottverwandte Geist des Menschen hoch empor, um sich eine Gottheit zu erschaffen, wie er sie bedarf; aber was er sich denkt und findet, vermag er weder festzuhalten noch weniger bis zu reiner Erkenntniss zu vollenden“. Aus dieser Schwäche der menschlichen Natur erklärt sich das Schwankende in der religiösen Anschauung von dem Wesen und den Eigenschaften der Götter, welche das Volk einerseits für heilig und gerecht, andererseits mit hässlichen Leidenschaften behaftet glaubt; daraus erklärt sich ferner, dass die Denker unter dem griechischen Volke, Dichter, Historiker, Redner, Philosophen einen höheren Begriff von der Gottheit haben und dass, wo sie ihrer gebildeten Reflexion folgen, diejenigen Eigenschaften erscheinen, welche zu dem wahren Wesen der Götter gehören, und alle jene Mythen, welche den Göttern Unsittlichkeit zutrauen, verdammt werden. Auch hält das Volk gerne an alten Anschauungen, besonders in Glaubenssachen, die es von den Voreltern erhalten hat, fest. Wie nun die ganze Götterwelt der heroischen Zeit nur ein idealer Abglanz des griechischen Lebens war, und sich der Be-

griff vom Neide der Götter auf schon bezeichnete Weise aus der Betrachtung des Lebens und seinen dem zu weit gehenden Streben der Menschen entgegenstehenden Schranken gebildet hatte, innerhalb deren der Mensch sich naturgemäss halten muss, wenn er das Leben geniessen will, und weil dieser Begriff durch den Wechsel im Leben vielfache Bestätigung wenigstens scheinbar gewonnen hatte, so blieb derselbe auch bei dem Volke wegen des geringen Grades seiner Bildung. Anders ist es mit der Anschauung der wahrhaft gebildeten Griechen, die als Träger der hellenischen Bildung erscheinen. Und unter diesen begegnet uns Plato mit dem Satze: $\Phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma \gamma\acute{\alpha}\rho \acute{\epsilon}\zeta\omega \chi\omicron\rho\omicron\upsilon \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon \acute{\iota}\varsigma\tau\alpha\tau\alpha\iota$ (Phädrus. 247 A.). Aber nicht allein Plato verwirft die dem gemeinen Volke eigene Ansicht von einem gemeinen Neide, durch den das Hässliche in den Begriff der Gottheit hineingetragen würde, sondern auch Aeschylus, welcher freilich unter seinen Zeitgenossen einzig in dieser Beziehung dazustehen glaubt, $\mu\omicron\nu\acute{o}\phi\rho\omega\nu$ (Agam. 757). Aeschylus nämlich mit seinem geläuterten Gottesbewusstsein kann es nicht fassen, dass schuldloses Glück den Neid der Götter hervorrufen könne, und sagt Agam. 750: „Ein altes Wort, ein graues gibt's der Sterblichen, dass Vollendung glücklichen Looses, voll des Segens, nicht wieder kinderlos dahinstirbt; doch aus des frohen Glückes Schooss keine dann für die Enkel Jammer. Doch von diesem entfernt mein Sinn sich.

Denn die vermessene Unthat, sie gebärt mehrere andere, die dem Stamme gleichen der Mutter, doch Häuser, ehrend das Recht, haben glücklichen Samen, diesem entsprechend sagt der Chor 475: „fliegt dein Ruhm von Mund zu Mund, so erschrick, des Gottes Blitzstrahl ist dem Sturz gefährlich. Neidlos Glück nur erkies' ich“. In v. 921 fürchtet Agamemnon, welchem seine Frau Purpurdecken auf den Wege ausbreiten lässt, durch solches den Neid der Götter zu

wecken (μηδ' εἵμασι στρώσας' ἐπίθονον πόνον τίθει); desswegen spricht er zu ihr: ,Ehre die Himmlischen! Nicht mag ich Sterblicher auf buntem Teppichglanz mit meinem Fusse sonder Grauen wandeln. Ein Mensch wie ich sei nimmer Göttern gleich verehrt'. Von derselben Gesinnung zeugt Aeschylus in den ,Persern' v. 822, wo er den Darius sagen lässt: ,Zeus ist ein Rächer stolzerer Gesinnungen, die allzuhoch sich tragen; er straft sie schonungslos'. Dieses hängt mit der Grundanschauung des Aeschylus von der Heiligkeit der Götter zusammen. Dagegen möchte die Stelle Sophokl. Philoct. 776 Bedenken erwecken, wo Neoptolemus vor dem Neide gewarnt wird, offenbar damit er nicht im Besitze des wunderbaren Bogens, an dem das Schicksal Troja's hängt, sich zu Selbstüberschätzung und zu Uebermuth verleiten lasse, da diesem die Götter feind sind. Die Stelle bei Sophokl. Aj. 79, wo Athene den Odysseus fragt, ob der Hohn nicht süß sei gegen den Feind, kömmt hier nicht in Betracht, da Athene den Ajax zu bestrafen die Verblendung über ihn gebracht hat und es sich hier nicht um Missgunst, sondern um Schadenfreude handelt, und zwar um Schadenfreude eines Menschen gegen einen Menschen.

Während Aeschylus alles Ueble, das der Mensch erleidet, auf eine Schuld zurückführt, so ist in dieser Beziehung, wie schon früher erwähnt wurde, der Standpunkt des Sophokles ein weiterer, der das Wirken der Gottheit nicht auf das Bestrafen der Frevel einschränkt, sondern ihr die volle und ganze Ordnung der Welt zuschreibt, in welche Ordnung sich der Einzelne selbst mit Aufgabe seiner Individualität einzureihen und dem göttlichen Willen sich zu fügen hat, wie der einzelne Bürger der staatlichen Ordnung. Wenn desswegen (Oedip. Col. 903) Oedipus von unverdienten Leiden und erlittenen Thaten spricht, so haben es allerdings die Götter so ge-

leitet, aber nicht aus Neid oder Hass gegen ihn, der sich nicht wissentlich gegen sie verfehlt hat, sondern damit der alte Frevel gesühnt und der Geschlechtsfluch seinem Ende näher geführt werde. Nicht der Neid der Götter war für Philoktet Schuld an seinem Leiden, sondern des Zeus Rathschluss, nach welchem Troja erst im 10. Jahre fallen soll. Wenn endlich Kreon sein Schicksal einer Verblendung durch die Gottheit zuschreibt, die ihn hasse, so ist dieses, da Teiresias, der Chor, seine ganze Umgebung ihn von seinem verhängnissvollen Thun abhalten will, durchaus ungerechtfertigt; dasselbe ist als die Folge der ὕβρις zu betrachten, die er durch sein κήρυγμα über die Nichtbestattung des Polynikes gezeigt hatte und wegen welcher ihn die Gottheit ins Verderben stürzt. Es ist also klar, dass Sophokles, wenn er eine Tragödie seinen Mitbürgern vorführt, die er bilden, belehren und mit den reineren Anschauungen einer vorgerückteren Zeit erfüllen will, unmöglich jener vulgären Fassung des Neides das Wort reden kann, wenn er auch in seinen vor dem Volke aufzuführenden Dramen den Ausdruck φθόνος beibehält. Schon Eichhof hat 1846 in dem Programm des Gymnasiums von Duisburg mit vollem Rechte darauf aufmerksam gemacht, dass der Begriff des Neides ursprünglich sich zeige als Eifersucht der menschlich gesinnten Götter auf ihre Macht und Hoheit, und als Missgunst gegen die zu ihnen emporstrebenden Menschen und deren fortwährendes grosses Glück; in der zweiten Zeit seiner Entwicklung überwache er das den Menschen beschiedene Maass und das Gleichgewicht in Glück und Unglück, und in der letzten Zeit zeige er sich als eine sittliche Macht, als Missbilligung und Ahndung der Ueberhebung und des Hochmuthes und des Frevels. Indessen erscheint er, wie aus den oben angeführten Stellen hervorgeht, auch schon im Anfange als eine sittliche Macht und mit der Prätention der letzteren Zeit; er fällt zu-

sammen mit dem griechischen Sprichworte „μηδὲν ἄγαν“, als dessen Schützer und Wächter er erscheint, aufgestellt von den heiligen und gerechten Göttern, wenn auch von den menschlichen Erregungen und Leidenschaften bei Homer Vieles auf sie übertragen worden ist. Bei Sophokles aber erscheint er ganz besonders als der Bestrafer des Hochmuthes, und ebenso bei Pindar (Isthm. VI. 39). Somit kennt Sophokles keine unedle Auffassung des Neides der Götter und jedenfalls müssen wir bei der Betrachtung seines Kunstwerkes von seiner Auffassung ausgehen und im Gegensatz zu der des Volkes diese festhalten.

Gegen den Neid der Götter, weil durch die Annahme desselben das Böse und das Hässliche in die Gottheit verlegt würde, spricht besonders Plato, der denselben überhaupt aus der Sphäre des Göttlichen verweist¹⁾ (Phädr. 247 A.), in seinem Werke de rep II. 380: „Wenn Jemand in Versen die Schicksale der Niobe, des Pelops, der Trojaner oder etwas dieser Art darstellen und behaupten wollte, dieses wären Werke der Götter, so darf dieses entweder nicht gestattet werden, oder wenn es Thaten der Götter sind, so muss man einen Grund davon angeben können, man muss sagen: die Gottheit habe darin gerecht und weise gethan, und die Strafe sei jenen nützlich gewesen (δίκαιάτε καὶ ἀγαθὰ εἰργάζετο, οἱ δὲ ὠνίναντο κολαζόμενοι); aber weil die Bestraften im Unglück seien zu behaupten, die Gottheit bewirke dieses, sei dem Dichter nicht erlaubt“. Es darf somit nach Plato das Böse nie als ein Werk der Götter angesehen werden. Im X Buche περὶ νόμων stellt er zur Beweisführung den Satz auf, dass es

¹⁾ Timae. 29. d. λέγωμεν δὴ δι' ἣν αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν. Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. Τούτου δὲ ἐκτὸς ὧν, πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ.

Götter gebe und dass dieselben gut seien und die Gerechtigkeit weit höher achten, als die Menschen (§ 649), und § 702 spricht er von dem Kampfe zwischen dem Guten und dem Bösen auf der Welt, und dass unser Verderben die Folge von Ungerechtigkeit, Uebermuth und Thorheit, unsere Rettung aber die Folge von Gerechtigkeit, Besonnenheit und Weisheit sei, die ihren eigentlichen Sitz in der Geisteskraft der Götter haben, von denen man indessen Einiges auch als uns inwohnend deutlich erblicken könne. Demnach erkennt Plato in der Gottheit das absolute Gute, und dieses kann als solches Niemanden Böses zufügen, und wenn nach der Kurzsichtigkeit der Menschen diese doch glauben, dass von den Göttern in Folge ihres neidischen Wesens sie ein Unglück betroffen, so ist hier immer eine Strafe der Gottheit anzunehmen, welche durch diese die Menschen zur Einsicht ihres wahren Zustandes führen und zur Erhaltung der Gerechtigkeit in den menschlichen Verhältnissen eine Ausgleichung der Schuld bewirken will. Einen thatsächlichen Beweis aber dafür, dass die Götter die Menschen zum Guten leiten, selbst wenn diese es nicht einsehen, liegt darin, dass sie ihnen Weisung geben, welches ihr Wille ist und was nach dem Plane der Weltregierung geschehen muss; und folgt der Mensch ihrem Winke, so belohnen sie ihn. Das Gleiche finden wir im hebräischen Ideenkreise z. B. bei Hiob cap. 5, 17; 28, 23; 23, 13 etc. Um ihre Pläne in der Weltregierung durchzusetzen und Alles nach diesem zu ordnen, mag es also auch vorkommen, dass ein Mensch Unverschuldetes leidet. Herakles verkündet dem Philoktet (v. 1415), er sei gekommen, um ihm die Rathschläge des Zeus zu verkünden (τὰ Διός τε φράσων βουλευμάτωνά σοι); denn dieser will aus Widerwillen gegen die beiden Atriden, die ihn so schimpflich auf der Insel zurückgelassen hatten, trotz der jetzt günstigen Verhältnisse nicht nach Troja ziehen. Unkundig mit dem Plane

des Zeus, nach welchem die Entfernung des Philoktet vom Heere nothwendig war, wenn Troja erst im 10. Jahre fallen soll, klagt der Chor (v. 176) beim Anblicke des unglücklichen Dulders über die Macht der Götter und im Gegensatz dazu über das unglückliche Loos der Menschen, οἷς μὴ μέτριος αἰών. Nachher aber wirft er dem Philoktet wegen seines Trotzes vor, dass er das herbe Geschick nicht 'απὸ μείζονος', sondern durch seinen eigenen Willen habe, da er zu hartnäckig u. trotzig sei und die angebotene Hilfe nicht annehmen wolle. In v. 1324 ruft Neoptolemus den Zeus zum Zeugen für dieselbe Sache an: ,du krankst an diesem Uebel durch ein Gottgeschick (ἐκ θείας τύχης) . . . und Ruhe, wiss' es, findest nie du aus der Noth der schweren Krankheit, weil dieselbe Sonne noch sich hier erhebet und sich hier hinuntersenket, bevor du Troja's Boden willig selbst betratst, und findend unter uns die Söhne Asklepios', der Noth gelindert wurdest, und die hohe Burg mit diesem Bogen und mit mir verwüstetest'. Zur Bekräftigung fügt er noch bei, dass der Wahrsager Helenus den Ausspruch gethan, es müsse so kommen (v. 1338). Philoktet zieht nach Troja; dieses fällt durch ihn, und so haben die Götter ihn belohnt und für seine früheren Leiden entschädigt. Dasselbe geschieht bei Oedipus, der wegen seines frommen Sinnes durch die αἰδώς der Götter aus seinem kläglichen Geschick zu vollständiger Sühnung seiner grausen Thaten geführt und von den Göttern wunderbar verklärt wird (Oed. Col v 394).

Ein weiterer Beweis gegen die vulgäre Anschauung vom Neide der Götter liegt darin, dass wenn der Mensch den Fügungen derselben sich überlässt und von Frömmigkeit geleitet sich keines Frevels schuldig macht, dieselben ihm schützend und helfend beistehen. Wollte man auch keine Beispiele davon aus Homer hernehmen, der seine Helden, wie Odysseus, Achilles, Diomedes, Hector etc. von Göttern begleitet und geleitet werden lässt, so finden

sich bei Sophokles und ganz besonders auch bei Herodot Beweise davon zur Genüge. Da Croesus (Herod. I. 87. 92) auf dem brennenden Scheiterhaufen steht und keine Hilfe mehr möglich scheint, so fleht er zu Apollo, und plötzlich bei heiterem Himmel zieht sich eine Wolke zusammen, der Regen löscht die Flammen aus und Kroesus ist gerettet. Dem Könige Zetho schicken die Götter in seiner Noth gegen den Sanherib Mäuse, welche diesen zum Abzuge zwingen. Noch mehr zeigt sich die Hilfe der Götter, wenn es in ihrem Plane liegt, die Geschieke der Welt so oder so zu leiten, wie wir aus Philoktet v. 1415 sehen, und wie es ebenfalls bei dem hierin ganz mit Sophokles übereinstimmenden Herodot erscheint. Es ist bestimmt, dass die Perser von der medischen Herrschaft befreit werden sollen, und desswegen erscheint Cyrus als der Liebling der Götter, ja als unter ihrer Schickung geboren, von ihrer Huld erhalten (Herod. I. 124. 126). Es ist bestimmt, dass Griechenland nicht den Persern unterliegen soll, ja dass die persische Macht der griechischen gleichgemacht werde; desswegen lässt die Gottheit die Perser bei Artemisium; nachdem die Griechen ohne Entscheidung gekämpft, durch ein schreckliches Unwetter in Angst und Schrecken gerathen, so dass die Griechen den nachsetzenden Persern entkommen können (VIII. 6—13). Bei dem Verwüstungszuge der Perser durch Attica erhebt sich von Eleuris her eine Staubwolke wie von 30,000 Menschen, und durch die Lüfte ertönt der Festgesang des Jacchos und die Wolke zieht gegen Salamis hin, verderbenverkündigend für die Perser (VIII. 65. Plutarch. Themist. cap. 15). Bei Mykale lässt die Gottheit das Gerücht durch das Lager der Griechen gehen, dass Mardonius geschlagen sei, und sie hebt so den Muth der Griechen, die auch hier den übermüthigen Feind besiegen (VIII. 100. 101).

Wo indessen der Mensch das Gute nicht will, wenn

der harte Sinn den Satzungen der Götter Trotz bietet und sei es aus eigenem Uebermuthe, sei es aus angeborener Gemüthsart sich zu Freveln und Verbrechen wendet, so wird er von den Göttern selbst dem Verderben zugeführt, indem sie ihn zur Schuld verleiten, welcher die Nemesis auf dem Fusse folgt; da zeigt sich dann jene bei Aeschyl. Pers. v. 92 genannte listige Täuschung der Götter, welche die Sterblichen in ihre Netze lockt. Ein Beispiel haben wir an Kreon, welcher trotz der abmahnen- den Rede des Teiresias (Antig. 1064) das die Rechte der unterird'schen Götter beeinträchtigende Gebot nicht zurücknimmt und für die Verstocktheit seines Herzens schwer bestraft wird. Da ruft er aus (v. 1273): ,Weh! weh! ich hab's erkannt mit Schmerzen. Doch es war ein Gott, der dort, dort in seinem Grimm schwer auf's Haupt mir schlug, und hin mich schleudert in die wilde Bahn, hinab meine Wonne tretend in den Staub'; Dennoch erkennt er v. 1317, dass es seine Schuld ist: ,Auf kein anderes Haupt, wird schwer fallen dies, es ist meine Schuld'. Ein anderes Beispiel haben wir an Ajax, der für seine aus frevlem Uebermuth hervorgegangene Zurückweisung der Athene büssen muss, da diese ihn durch eingeflösten Wahnsinn in's Verderben treibt (Aj. v. 51. 215. 776). Als drittes Beispiel sehen wir Oedipus; aber der Grund für die Götter ist hier ein anderer, als bei den beiden vorigen.

In Oedip. Col. v. 964 erwiedert Oedipus dem Kreon auf die Vorwürfe über seine Thaten: ,er, der Unglückliche, habe sie gegen seinen Willen gethan; denn so habe es den Göttern gefallen, die vielleicht schon längst dem Geschlecht zürnten', und als Beweis führt er den dem Laios ertheilten Orakelspruch an (εἴ τι θεόφατον πατρὶ χρημοῖσιν ἱκνεῖθ', ὥστε πρὸς παίδων θανεῖν). Daraus geht hervor, dass Sophokles an den Geschlechtsfluch glaubte, wie Aeschylus, welcher Agam. 1598 den auf dem Atriden-

hause lastenden Fluch auf das grauenhafte Mahl des Thyestes zurückführt. Aehnliches finden wir Sept. ad. Theb. v. 766; Eumenid. v. 936, und Electr. v. 504 erwähnt der Chor den Frevel des Pelops, an Myrtilus verübt, als den Anfang des Fluchs im Hause der Atriden. Somit findet diese verhängnissvolle Einwirkung nicht allein auf einzelne dem Frevel zugeneigte Personen, sondern auch auf ganze Geschlechter statt, und zwar desswegen, weil der Grieche glaubte 1. die Gottheit müsse den Frevel bestrafen und Sühnung müsse stattfinden, wenn die göttlichen Gesetze zu Recht bestehen sollen, und 2. der trotzig Sinn des Vaters gehe auf die Kinder über und setze die frevelhafte Gemüthsart fort. Dieselbe Ansicht zeigt sich bei Pindar Ol. X. 20: τὸ γὰρ ἐμφύεσ οὐτ' αἰθῶν ἀλώπηξ οὐτ' ἐρίβρομοι λέοντες διαλλάζαιντο ἦθος; Ol. XIII. 13 ἄμαχον δὲ κρύψαι τὸ συγγενὲς ἦθος, ebenso Nem. XI. 37, und Aeschyl. Agam. 757: ,denn des Menschen böser Wandel er erzeuget and're Unthat an des Vaters Zügen kenntlich'. Aus dieser Anschauung entspringt die Aeusserung des Chors Antig. v. 471: ,es zeigt vom wilden Vater sich das wilde Blut der Tochter; weichen lernte sie dem Uebel nicht' und v. 856: ,du fällst durch eigenwilligen Trotzsin'. Diese Anschauung war nicht allein bei den Griechen allgemein (cf. Pausan. II. 18. 2. Boettiger Minerva p. 8 ff.), sondern auch der Natur der Sache nach bei andern Völkern; so bei Horaz. Od. I. 6. 8. ,scelera semper sceleribus vinciens domus' und Senec. Agam. 2. 2. 169. Thyest. 28: ,rabies parentum duret et longum nefas eat in nepotes. Nec vacet cuiquam vetus odisse crimen, semper oriatur novum nec unum in uno: dunque punitur scelus crescat. Göthe's Iphig. I. 3. So war auch sein (des Tantalus) Vergehen menschlich; ihr (der Götter) Gericht war streng, und Dichter singen: Uebermuth und Untreu stürzten ihn von Jovis Tisch zur Schmach des alten Tar-

tarus hinab. Ach, und sein ganzes Geschlecht trug ihren Hass . . . Zwar die gewalt'ge Brust und der Titanen kraftvolles Mark war seiner Söhne und Enkel gewisses Erbtheil; doch es schmiedete der Gott um ihre Stirn ein ehern Band. Rath, Mässigung und Weisheit und Geduld verbarg er ihrem scheuen düstern Blick; zur Wuth ward ihnen jegliche Begier, und gränzenlos drang ihre Wuth umher. III. 1. Weh dir, unseliges Mycen! So haben Tantals Enkel Fluch auf Fluch mit vollen wilden Händen ausgesät! Und gleich dem Unkraut, wüste Häupter schüttelnd und tausendfält'gen Samen um sich streuend, den Kindeskindern nahverwandte Mörder zur ew'gen Wechselwuth erzeugt!

Es ist indessen auch hier wohl zu unterscheiden zwischen Volksglauben und dem Glauben der Gebildeten; denn während ersterer eine Bethörung des Menschen durch die Gottheit ohne alle Motivierung annahm (worauf die Stellen Antig. v. 614, Oed. Col. 252, Elect. v. 695 die Aeusserung des Pädagogen und ebenso Aj. 401 und 455 hinzudeuten scheinen), und dieses aus der Gewohnheit der Griechen hervorging, auch die inneren Zustände des Menschen zu hypostasieren, sowie die Veränderungen derselben göttlichen Einwirkungen zuzuschreiben, — so sehen die Tragiker, zumal Aeschylus, in den Wirkungen, welche das erstmalige Hingeben an das Böse auf die weiteren Handlungen des der ὕβρις folgenden Menschen hervorruft, nur die Folgen seines fortlaufenden Auflehns gegen die Gottheit (Oed. R. v. 873), durch welches sie die Götter veranlassen, dem Frevel zu seiner Blüthe zu verhelfen. Darnach geht das Auflehnen gegen die göttlichen Satzungen hervor aus dem Charakter des Menschen und aus seiner natürlichen Anlage, wesswegen schon Alexander von Aphrodisias in seiner Abhandlung vom Schicksale cap. 5 von Heraklit sagt: ἡθεὶς ἀνθρώπων δαίμων κατὰ τὸν Ἡράκλειτον τοῦτ' ἐστὶν φύσις, wodurch ähnlich wie bei Aristoteles und Plato der Begriff eines

blinden Schicksales und ebenso eines neidischen den Menschen bestrickenden, ihn zu Thorheit und Frevel führenden Gottes aufgehoben ist. Der eigene Frevelmuth treibt den Menschen weiter und weiter in seiner Schuld, und als Vermittler erscheint allerdings eine dämonische Gestalt, die wilde in dem Individuum herrschende Naturkraft, die gegenüber der sittlichen Ordnung ihn vorwärts treibt, bis er eine unsühnbare Schuld auf sich geladen hat (τὸν δρῶντα γάρ τε καὶ παθεῖν ὀφείλεται frgt. 222. Orion. Theb. IV. 6). Und hierin liegt ja so eigentlich der Charakter des Tragischen, dass der Mensch durch jene dämonische Macht der sinnlichen Natur, jenen ἀλάττωρ (Aeschyl. Ag. 1469, 1476, 1501. Pers. 354, 742, cf. hierzu Plato seqq. p. 865 D, wo der grosse Denker in jenem ἀλάττωρ das Gewissen des Thäters findet, μνήμην κύμαχον) in seinem verbrecherischen Wesen weiter getrieben wird. Dieses Forttreiben auf der Bahn des Bösen legt nun der Griechen den Göttern bei, und zwar nicht erst in der Zeit des Aeschylus und Sophokles, sondern schon bei Homer lesen wir z. B. Oed. XX. v. 284, wie Athene die Freier antreibt, den Odysseus durch Spott und Misshandlung zu reizen, offenbar, damit bei der Bestrafung dieser keine Milde übe, sondern den Frevel mit den Urhebern vollständig vernichte; ebenso treibt sie XVIII. 361 den Odysseus an, bei den Freiern herumzugehen und um eine Gabe zu bitten, damit er ihre Gesinnung kennen lerne, — das wohl nur, damit an den Freiern mitleidslos die Strafe für die langen Frevel vollzogen werde.

Weil die Götter heilig sind und das Böse hassen, weil sie Strafgerechtigkeit und zugleich die Pflicht haben, die Verletzung der von ihr aufgestellten Satzungen zu bestrafen, damit die moralische Weltordnung, welcher sich jeder Sterbliche fügen muss, wenn nicht an die Stelle des Rechtes Gewalt und die Leidenschaften der Menschen

treten sollen, erhalten werde, — so wirken sie auf die Sterblichen und ihre Verhältnisse ein, damit die Strafe erfolge und so eine Sühne und Ausgleichung stattfinde, sollte sie selbst auch auf den unschuldigen Sohn oder Enkel des schuldigen Vaters fallen. Desswegen sagt Antig. v. 596 der Chor: „Uralt in des Labdakus Haus fortwallend sah ich Leid sich stets auf's Leid der Geschwundenen häufen. Keine Rast auch bringt ein Geschlecht, es stürzt sie ein Gott und ist Erbarmung nie“, und v. 600: „Jetzt von Licht umgeben stand die letzte Wurzel noch in dem Haus des Oedipus; — und die auch rafft der blut'ge Staub nun unterird'scher Götter hin, der Rede Thorheit und des Sinns Erinys“. Den Schluss des Chors bilden die Worte: „Es scheint das Schlechte gut dem zu sein, welchem ein Gott den Sinn zum Verderben führt“. In Oed. Col. klagt Ismene v. 371: „Nun aber kam durch einen Gott und sünd'gen Muth die dreimal Unglücksel'gen böser Eifer an“ und in Oedip. R. klagt der Chor 1327: „Welches ist der Gott, welcher so gewaltig auf dein unseliges Geschick heran-eilte“?

So wird also die Neigung zum Frevel nicht aus blossem Neide von den Göttern genährt, sondern um jene zu Versuchung und Schuld zu leiten, und durch die erfolgende Strafe eine Sühnung der früheren Schuld herbeizuführen, wie es an Oedipus geschah (Oedip. Col. 997: „in diese Uebel bin ich gekommen, indem mich Götter hineinführten“).

Wenn nun schon überhaupt das jus talionis als Rechtsgrund bei den Griechen galt: τὸν δεινὰ ἀνταμείβεσθαι κακοῖς (Archiloch), dass also der Mensch Vergeltung dessen erhalte, was ihm Uebles zugefügt wurde¹⁾, — um so

¹⁾ Aeschyl. Choeph. 306, 395. Agam 1391, 1495. Sophokles Elect. 1026. Aj. 178. Oedip. R. 642. 552. Oed. Col. 229. fragt. 11:

viel mehr ist es an den Göttern, für das ihren Satzungen zugefügte Unrecht Strafe und dadurch Sühnung eintreten zu lassen (Plato: περὶ νόμων X. 705 und 706; Oed. R. 882). Der Erfüllung seiner Flüche gewiss, erzählt Philokt. (v. 315) von den Leiden, welche ihm die Atriden und der gewaltthätige Odysseus bereitet, und er fügt den Wunsch bei, es möchten ihnen die olympischen Götter volle Vergeltung für seine Leiden zu Theil werden lassen. In Electra (v. 823) erscheint die feste Ueberzeugung von der Bestrafung des Frevels als ein Glaubenssatz der griechischen Ethik, und v. 1063 heisst es: ,aber wahrhaftig, bei dem Blitze des Zeus und der himmlischen Dike, sie sind nicht mehr lange ohne Strafe'. Wegen dieser Ueberzeugung von der wirklichen Bestrafung der Frevel durch die Götter sah der Grieche sofort in dem übeln Ausgange eines solchen Unternehmens die bestrafende Einwirkung der Gottheit; und so lässt Aeschylus in Pers. 803 den Darius verkündigen, dass wenige von dem Perserheere zurückkehren werden; denn es werde bestraft für seinen Uebermuth und seine Frevel gegen die Götter, durch den es verleitet die Götterbilder in Griechenland geraubt, die Tempel verbrannt, die Altäre gestürzt habe: ,Für solche Thaten dulden gleiches Weh die Frevler, und noch andres Unglück droht, denn noch quillt grundlos dieser Uebel Quell von neuem immer, und Plataia's Flur trinkt Ströme Blutes von der Griechen Speer, und der Erschlagenen aufgethürmt Gebeine, ein stummer Zeuge, lehrt das künft'ge Geschlecht, dass Uebermuth nicht Menschen ziemt. Denn aus dem Uebermuth sprosst die Saat des Unglücks, dessen Ernte Thränen sind. Auf diesen Lohn des Frevels schau't fortan, und stets erinnr' Athen und Hellas

εἰ δεινὰ ἔδρασαν δεινὰ καὶ παθεῖν σε δεῖ Eurip. Herc. fur. 239. Orest. 403. Pausan. IV. 17. 3, wo er von der Neoptolem'schen Wiedervergeltung spricht, dem παθεῖν ὅποιόν τις καὶ ἔδρασεν.

euch nicht zu verschmäh'n der Gegenwart Geschenk
und, von Begier nach fremdem Gut entrafft,
Glück zu vergeuden. Denn des Kronos Sohn be-
straft den Uebermuth des stolzen Sinns und richtet
unerbittlich. Darum lehrt den König, dem an Weis-
heit es gebricht, mit kluger Warnung, dass er ferner
nicht der Götter Zorn durch stolzen Frevel reitze'.

Aus dem Vorangegangenen ergibt sich nun für unsere
Untersuchung Folgendes :

- 1) Die Gottheit besitzt Strafgerechtigkeit, und sie wendet diese nach dem Maassstabe ihrer Heiligkeit bei der Bestrafung des Frevels oder frevelhafter Gesinnung der Menschen an, denen indessen die Mittel, den Frevel zu vermeiden, gegeben sind, und die wissen, in welchem Verhältniss sie zu der Gottheit stehen und sich halten müssen.
- 2) In der ältesten Zeit bis hinab ins 6. Jahrhundert vor Chr., in welcher trotz der Forderung der Heiligkeit der Griechen die Gottheit nicht aller menschlichen Gebrechen zu entkleiden vermochte, ist bei dieser Bestrafung sehr häufig der Groll der persönlich beleidigten Gottheit maassgebend und jeder Gott übet selbst für die gegen seine Hoheit von den Menschen begangenen oder intentirten Frevel die Strafe aus, so dass der Mensch selbst das richtige Maass bei der Bestrafung vermissen musste, die Gottheit ihm herbe und grausam erschien und sich so die Anschauung von einem missgünstigen, jedes grössere Glück des Menschen beneidenden Wesen derselben bildete. Diese Anschauung findet ihre grössere Verbreitung in der Zeit der dorischen Wanderung und der darauf folgenden staatlichen Umwälzungen.

- 3) Nach dem 6. Jahrhundert tritt in der religiösen Anschauung, sowohl in Bezug auf das Fatum als auf den Neid, bei den besseren Geistern, wie-wohl im Volke selbst sich die alten Anschauungen erhielten, eine Aenderung ein. Das Schicksal geht ganz in der *πρόνοια* des Zeus auf; der Neid, hervorgegangen aus der Strafgerechtigkeit der Götter, verliert bei der tiefer gehenden Anschauung von der Heiligkeit derselben, das Herbe, mit dem der persönliche Hass bestraft, er wird einzig und allein zum Mittel, die Strafe für die Ueberhebung der Menschen eintreten zu lassen und die verletzte sittliche Ordnung wieder herzustellen. Der Gott, der darüber wacht, ist Zeus. Und so zeigt sich der Neid als eine Ergänzung der Nemesis bei Herodot, Pindar, den Tragikern und den Philosophen, also bei denen, welche als die Träger und Repräsentanten der griechischen Bildung in ihrer Blüthezeit dastehen.

S c h l u s s .

Nach dem Resultate unserer Untersuchung also erscheinen die Götter in der Anschauung der Sophokleischen Zeit, wie sie sich in den Werken der Dichter, Geschichtschreiber und Philosophen repräsentirt, als heilig und gerecht, und vor Allem Zeus, der Allordner, mit Strafgerechtigkeit ausgerüstet, als freie, bewusste Persönlichkeit handelnd, weder der Moira unterworfen, noch dem hässlichen Neide huldigend, die Bösen strafend, die Guten, die sich willig der göttlichen Leitung hingeben, belohnend und Alles nach festgeschlossenem Plane leitend. Diesen Eigenschaften gemäss muss auch Zeus diejenigen, welche durch frevlen Uebermuth sich an den göttlichen Satzungen

verfehlt haben, bestrafen. Diese aber suchen dem Verderben zu entrinnen, und bei dem Bestreben, dieses zu erreichen, verwickeln sie sich immer mehr in's Verderben, bis sie der göttlichen Gerechtigkeit in die Hände fallen. Den psychologischen Vorgang in dem Innern des Frevlers haben Dichter aller gebildeten Völker zum Gegenstande ihrer Werke gemacht, um zu zeigen, dass der strafenden Gerechtigkeit der Mörder, der Missethäter nicht entgehen kann, und dass die Gottheit den Frevel an das Licht bringt. Die Methode nun, nach welcher dieses geschieht, ist die Ironie. Wie in einem früheren Abschnitte dieser Untersuchung gezeigt wurde, ist sie das Mittel, gegenüber den sinnlichen, leidenschaftlichen und der Vernunft widerstrebenden Trieben der Menschen der Idee des Allgemeinen zu ihrem Rechte zu verhelfen. Sie kann aber nicht vorkommen, wenn, wie unsere neuromantische Schule annahm, von einem blinden, launenhaften und eigenmächtigen Schicksale die Welt regiert würde. Eine solche Vorstellung hat die Sophokleische Zeit nicht, und ebenso wenig jene Vorstellung von dem Neide der Götter, welcher sich gegen schuldloses Glück richte, um dieses zu zerstören, einem Neide, der gerade an die Stelle der Idee das Leidenschaftliche und der Vernunft Widerstrebende setzen würd. Der dem Schicksale Verfallene, von dem Neide der Götter Verfolgte, büsst eine frühere entweder von ihm oder von seinen Vorfahren begangene Schuld, durch welche die sittliche Weltordnung verletzt worden ist und im Gegensatz zur Idee das Sinnliche bis zur Vernichtung jener sich im Leben geltend gemacht hat. Die Idee aber muss siegen, sie muss gegenüber dem Unwahren zu ihrem Rechte gelangen, d. h. eine Sühnung des Frevels muss stattfinden, und die *πρόνοια* des Zeus leitet oft selbst durch Schicksalssprüche die Sühnung, d. h. die Bestrafung ein: Die Art, wie der Schuldige, der *ἀναγνός, παλαμναῖος* trotz alles Widerstandes der Strafe zugeführt wird, ist die

tragische Ironie, die wir im Hinblick auf ihren ethischen Zweck religiöse Ironie genannt haben, und die bei Sophokles Oedip. R. und in Elektra zur Sühnung des Geschlechtsfluches, und ebenso in den Trachinerinnen in so prägnanter Weise hervortritt.

Bei Sophokles indessen zeigt sich die tragische Ironie nach 2 Richtungen, die vom Standpunkte des tragischen Dichters aus zu vergleichen, zum Abschluss dieser Schrift von Interesse sein möchte.

Die Sphäre der Tragödie ist das Erhabene. Dieses beruht auf dem Gegensatze zwischen der idealen und der sinnlichen Welt. Die ganze sinnliche Welt erscheint nicht als eine todte Masse und als etwas Gesetzloses, sondern als ein durch ein Weltgesetz Geregeltes. Dieses Weltgesetz, in so fern es in der Natur, im Raum und in der Zeit herrscht, ist aber nicht vermögend das Erhabene hervorzubringen, wie auch Schiller mit Recht sagt:

„Euer Gegenstand ist der erhabenste im Raum,
Aber, Freund, im Raume wohnt das Erhabene nicht.“

Es regiert in der Natur das starre Gesetz, nach dem die Vorgänge in ihr geregelt sind; von Freiheit ist hier keine Spur, und eben desswegen hat auch hier das Erhabene nicht seine Stätte, denn dieses findet sich bloss im Gebiete der Freiheit, der sittlich bewegten Menschheit. In dieser bildet die Weltvernunft das eigenthümliche Wesen jeder Erscheinung; in dieser bildet sich das ideale Reich der Sittlichkeit in freier Entwicklung, und jeder Mensch vermag diese zu bejahen oder zu verneinen, denn der Wille des Menschen ist frei, und insofern der Mensch in seinem Streben, sich von der flüchtigen Erscheinung loszusagen, sich bethätigt, um das Ewige zu erreichen, zeigt er die Erhabenheit seiner Seele. Das, was die Aesthetiker im Allgemeinen unter der ‚Erhabenheit in Raum und Zeit‘ verstehen, besteht nur durch den Gegensatz von Raum und Zeit zum geistigen Wesen des

Menschen. Es ist die Gewalt des Eindruckes, den die Unermesslichkeit der Zeit oder des Raumes in ihrer Totalität auf die Phantasie des Menschen macht, welche bei dieser Totalität keine Gliederung des Unermesslichen und keinen Maasstab anlegen kann und so momentan überwältigt wird, nur ein Moment dazu. Das Erhabene aber ist es noch nicht, weder wenn wir die ungeheure Entfernung der Himmelskörper von einander, die wir nur durch Zahlen ausdrücken, mit der Phantasie nicht erreichen könne, wenn wir die Unermesslichkeit des Weltalls betrachten, noch wenn uns Dante in seinem *„lasciate ogni speranza, voi che 'ntrate“*! (Inferno III. 33) die Unermesslichkeit der Ewigkeit vorführt. Die Erhabenheit besteht eben nur durch den Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen, darin, dass das letztere sich als Herr des Sinnlichen weiss. Das an die Natur allein Gebundene gehorcht und muss dem Naturgesetze gehorchen; durch seine vernünftige über dem Weltgesetze schwebende geistige Natur aber kann der Mensch sich frei fühlen von dem Naturgesetze und so dem Geistigen allein zustreben, und in dem Bewusstsein dieser Freiheit liegt die Quelle des Erhabenen.

In der Bethätigung seiner Freiheit nun kömmt der Mensch zu einem Conflict mit dem Weltgesetze, und dieser lässt entweder eine schmerzliche Versöhnung zu, oder in dem Augenblicke des höchsten Triumphes tritt der Untergang der Persönlichkeit ein, welche durch die Bethätigung ihrer freien Geistesthätigkeit gegenüber dem Weltgesetze sich als die erhabene Erscheinung repräsentirt. Dort haben wir die Entscheidung eines sittlichen Problems, wie wir es in der Göthe'schen Iphigenie finden, oder wie es sich in der Aeschyleischen Trilogie von Prometheus im letzten Stück zeigen musste, ebenso in Philoktet; hier erkaufte die Idee, als deren Vertreter die erhabene Erscheinung gegenüber dem Weltgesetze auftritt, ihren Sieg durch

den Untergang ihres Trägers. Soll das Schöne rein und unversehrt und allgemein anerkannt aus dem Conflict hervorgehen, so muss der Untergang der erhabenen Erscheinung eintreten, wie er z. B. in Lessings Emilia Galotti vorkommt. Hier rettet sich das Erhabene vor der sinnlichen Welt, indem es von seiner ird'schen Gestalt sich lossagt, und so erhält es erst seine wahre Freiheit. Das Erhabene feiert hier seinen Triumph über die Erscheinung, die übersinnliche Welt nimmt daran siegreich Theil, und die sinnliche nur durch ihren Untergang. Erst durch den Untergang vollendet sich das sittliche Wesen der erhabenen Erscheinung, und ohne den Untergang würde ein Triumph, ein Sieg der Idee nicht möglich sein, erst durch denselben wird die erhabene Erscheinung der vollen Freiheit theilhaftig, sie triumphirt.

Die Freiheit der menschlichen Persönlichkeit, sich zu bethätigen und die Idee, durch welche sie sich dem Weltgesetze gegenüberstellt, zu Geltung zu bringen, führt ihr sogenanntes Schicksal herbei, indem die Weltgesetze ihr entgegentreten und sie für ihre Ueberschreitung bestrafen. Aber die erhabene Erscheinung kann im Bewusstsein ihrer Erhabenheit und des höheren Berufes, den sie durch Geltendmachung ihrer Idee aus innerem Drange erfüllen muss, mit einer Art von Sehnsucht sich in das ideale Reich flüchten, an welcher die wirkliche Welt keinen Antheil hat. Sie behandelt in diesem Falle die wirkliche Welt ironisch. So findet es sich bei der Antigone, welche in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes den Befehl des irdischen Herrschers mit seinem individuellen Machtgebot nicht achtend freudig-schmerzlich dem Tode entgegengeht (Antig. v. 657); so bei Ajax, welcher bei dem Bewusstsein, dass er der erste Held des griechischen Heeres ist, nachdem er durch den Rindermord einen unauslöschlichen Flecken auf sich geladen, wie seine Ehre es befiehlt, die

höhere Macht anerkannt, aber zur Sühne sich selbst den Tod gibt; so bei Elektra, da sie bei der Kunde von dem Tode ihres Bruders es für ihre Pflicht ansieht, den gemordeten Vater zu rächen, und im Bewusstsein der Erfüllung der heiligsten Pflichten die für sie entstehenden Gefahren nicht achtet. Ist es ja doch zu dem Wesen eines edlen Menschen schon nach antiken Begriffen gehörig, dass er seinem Charakter gemäss das Schlechte nicht ertragen kann, die Erfüllung seiner Pflichten für das Höchste ansieht und sich selbst durch den Tod nicht daran hindern lässt (Sophokl. Elekt. 988, Antig. 461, Trach. 723, Aj. 479). Wie die tragischen Gestalten sich ironisch dem Weltgesetze entgegenstellen, so zeigt sich dieselbe Ironie in der Weltgeschichte, welche tragische Motive uns in Menge darbietet, bei jenen Männern, welche als geistige Heroen dastehen und in der Erkenntniss der Wahrheit, des Vernunftgemässen im Gegensatz zum historisch Gewordenen bei dem Fortgange des Weltprozesses die zukünftige Welt vorbereiten. Sie gehen unter wie Sokrates mit einem versöhnenden Lächeln auf ihrer Lippe, mit dem Bewusstsein, dass die durch sie vertretene Idee doch siegreich aus dem Kampfe hervorgehen werde. So haben wir die tragische Ironie nach einer Richtung hin vertreten, — sie liegt in der erhabenen Erscheinung, welche durch eine Idee geführt enthusiastisch ihren Willen geltend machen will, dabei ihre Freiheit bis zur Leidenschaft bethätigt und dadurch gegenüber dem jeweiligen Weltgesetze in Schuld verfällt, aber durch ihren Untergang auch die Idee, die sie erfüllt, in ihrer Berechtigung zeigt, wie es in Emilia Galotti der Fall ist, und so der Idee sich gerne opfert.

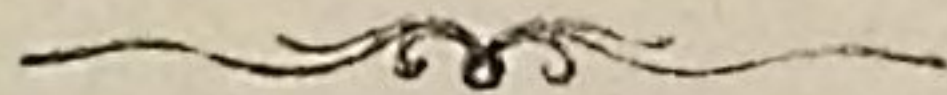
Es gibt aber auch eine andere Ironie, die nicht in der erhabenen Erscheinung, in dem schuldigen Individuum ruht, sondern in dem Weltgesetze, welches den durch die Bethätigung seiner Freiheit schuldig gewordenen

Helden, wie sehr dieser auch der Einsicht widerstrebt, zur Anerkennung seiner Schuld führt, und zwar so, dass, was derselbe auch dagegen thun mag, dieses ihn auf dem kürzesten Wege zur Einsicht und zur Anerkennung seiner Schuld führt. Beispiele davon gibt die Weltgeschichte in Menge, z. B. an Napoleon I. und nicht weniger an Napoleon III., ja beim Kriege von 1870 und 71 an der ganzen französischen Nation selbst, welche durch ihren Uebermuth fortgerissen und von Siegestaumel, Ländergier und Eitelkeit geleitet uns den Krieg erklärte und durch den Verlauf des Krieges den Beweis lieferte, dass die Gottheit den seit Jahrhunderten an Deutschland begangenen Frevel gesühnt wissen wollte und dass mit der Bestrafung der Üppigkeit, die sich hier gezeigt hatte, auch das Rechtsbewusstsein gegenüber anderen Völkern wieder hergestellt wurde, welches dem französischen Volke ganz und gar abhanden gekommen war. Diese Ironie nun hat Sophokles in den Trachinerinnen, in Electra (Klytaimnestra) und ganz besonders in Oedip. R. angewendet. Mit Freiheit hat Oedipus die That verübt, aber unbewusst, und desswegen ist hier keine volle tragische Schuld; es fehlt der Wille zur That und die Kenntniss der qualitativen Beschaffenheit derselben, und dieses eine Moment ist von der grössten Wichtigkeit. Der Nachdruck liegt hier in dem psychologischen Zustande des Oedipus, der plötzlich erkennt, dass er wiewohl unbewusst, die grauenvollsten Frevel vollbracht und die entsetzlichsten Flüche ohne sein Wissen auf sich herabgerufen hatte. Dieses musste auch der Dichter selbst empfunden haben; denn sonst hätte er dem Stücke eine andere Wendung geben müssen: Oedipus hätte untergehen müssen. Aber er geht nicht unter. Wie er selbst einst ausgesetzt worden war am Cithaeron (Oedip. R. 1455), so will er dort, nach dem Willen seiner Eltern, sein Ende abwarten. Dort will er sterben, obgleich nach seinem Wissen keine gewöhnliche Krankheit,

nicht irgend eine der Veranlassungen, die den Menschen gewöhnlich den Tod bringen, ihn zu zerstören vermöge. Denn schon im Begriffe zu sterben wäre er nicht erhalten worden, wenn nicht zu irgend einem grausen Leiden, — in welchem Worte offenbar eine Ahnung seines wunderbaren Endes auf Colonos zu finden ist.

In dem Schicksale lag die Ironie, mit der es den Oedipus geführt und geleitet hat von seiner Aussetzung bis auf die beneidete Höhe des Herrschers in Theben; das Schicksal aber lag in der Hand des Zeus, dessen Strafgerechtigkeit den Spruch des Orakels, welches die Bestrafung des von Laios begangenen Frevels motivirt und in dessen Ausführung die unfreiwillige Schuld des Oedipus liegt, zu Ende führt. Mit dieser Ironie, welche den edeln, gottergebenen, sich keiner Schuld bewussten Oedipus endlich zur Kenntniss seiner selbst bringt, hat ihn der Dichter in dem Stücke behandelt und dadurch die grösste Wirkung erzielt. Aber der Schluss befriedigt nicht; weder das ästhetische, noch das sittliche Gefühl ist damit beruhigt, und wenn auch Sophokles lange zögerte, das Fehlende auszufüllen, — er that es in seinem höchsten Greisenalter, als er die Frucht eines ganzen Lebens hinter sich hatte, als er auf der Stufe stand, wo sich die Unebenheiten und Unzulänglichkeiten des Lebens ausgeglichen hatten und im Dichtergemüthe selbst die vollendete Ruhe eines gottergebenen Gemüthes zur vollendeten Thatsache geworden war. Hier stellt er den Oedipus, welcher den Willen der Gottheit geehrt und bei der Führung desselben sich in's Unglück gestürzt hatte, jetzt, da der Dike Genüge geleistet ist, dar als den edeln Dulder und zeigt, wie er zu seiner sittlichen Natur zurückgekehrt ist, und wie die Erinyen, die Vollzieherinnen der göttlichen Strafe ihm zu Eumeniden werden. Er ist mit den Göttern ausgesöhnt, wunderbar verklärt, und über den Tod hinaus befördert er des Staates Wohl, der ihn

aufgenommen hat und sich dem Willen Gottes unterthan zeigt. Auf dieses Gebiet des stillen Friedens hat allerdings die tragische Ironie, die so überwältigend den Oedipus R durchzieht, keine Anwendung, weil hier die Idee das Einzelne, das Sinnliche bewältigt und durch sich selbst angefüllt hat.



Die tragische Ironie bei Sophokles

Bd.: 2,2

1872

Bamberg, Staatsbibliothek -- AGB W 19(1872#2b
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11422331-9